Lehrbuch
der
philosophischen Wissenschaften

nach einem neuen System entworfen.

Erster Theil.

Einleitung. Apodiktik. Metaphysik. Religionsphilosophie.

Von

Friedrich Bouterwek.

Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage.

Göttingen,
bei Johann Friedrich Röwer.
1820.

Vorrede
zur ersten Auflage.

Es scheint mir ein dringendes Bedürfniß der Philosophie des Zeitalters in Deutschland zu seyn, daß sie den verlornen Standpunkt des natürlichen Menschenverstandes wieder zu gewinnen suche, ohne sich in der Flachheit des Empirismus zu verlieren. Im Paradoxen und Unerhörten hat sie sich genug hervorgethan.

Daß der natürliche Menschenverstand keinesweges dem Empirismus huldigt, wenn von übersinnlichen Dingen die Rede ist, beweiset die allgemeine Geschichte der Religionen. Aber wenn die Rede ist von dem, was

 in

in die Sinne fällt, dann trauet allerdings der Verstand, der noch durch keine Schule auf andere Gedanken gebracht ist, dem Zeugnisse der gesunden fünf Sinne; und was man Idealismus nennt, ist ihm Traum und Thorheit. Kann nun die wissenschaftliche Philosophie in dieser Hinsicht nicht die Aussprüche des natürlichen Menschenverstandes rechtfertigen durch eine Deduction, deren Wahrheit jedem, noch nicht von den Vorurtheilen einer Schule völlig eingenommenen guten Kopfe einleuchtet, so wird, der Natur der Sache gemäß, der wohlthätige Einfluß der wissenschaftlichen Philosophie auf das wirkliche Leben immer geringer werden. Dann wird auch die Ehre der wissenschaftlichen Philosophie in den Augen des gebildeten Publicums außerhalb der Schule immer tiefer sinken; und es kann leicht dahin kommen, daß man in Deutschland, wie längst in einigen andern Ländern, nichts weiter für gesunde Philosophie anerkennt, als, was man so eben wissen kann, ohne eigentlich zu philosophiren.

Was die Philosophie, als Wissenschaft, von den Aussprüchen des natürlichen Menschenverstandes unterscheidet, vereinigt sich in dem Streben des denkenden Geistes, die Wahrheit apodiktisch von dem Irrthume zu scheiden, und, dieser Scheidung gemäß, so weit es der

Ver-

Vernunft gelingen kann, das Räthsel des Daseyns der Dinge und der Bestimmung des Menschen entweder zu lösen, oder es als unauflöslich fallen zu lassen, nachdem man deutlich eingesehen, warum es nicht gelöset werden könne. Das erste Geschäft der Philosophie, die als Wissenschaft auftreten will, ist also, daß sie sich mit dem Skepticismus messe. Wer von dem Skepticismus geringe denkt, der kennt ihn nicht. Das ist eben das Unglück der wissenschaftlichen Philosophie zu allen Zeiten gewesen, daß sie gewöhnlich die skeptischen Einwendungen gegen allen und jeden Dogmatismus entweder gar keiner Aufmerksamkeit würdigte, oder den Skepticismus gerade durch dieselben Voraussetzungen widerlegen wollte, deren beweisende Kraft er leugnet. Hätten Männer wie Leibnitz und Kant, Denker vom ersten Range, den Skepticismus eben so klar durchschauet, wie sie ihre eigenen Systeme und die Meinungen derer durchschaueten, die diesen Systemen dogmatisch widersprachen, so würde die Leibnitzische Philosophie nicht durch die Kantische gestürzt seyn, und die Kantische nicht wieder andern Systemen haben weichen müssen.

Ich glaube, so deutlich einzusehen, als ob es das Resultat einer mathematischen Demonstration wäre, daß

der geläuterte Skepticismus, so wie er sich in den Schriften Hume's, Platner's, und besonders meines verehrten Collegen und Freundes Schulze offenbart, bis jetzt noch durch kein einziges System dogmatischer Philosophie hinreichend widerlegt ist, und daß nahmentlich die Kantische Philosophie durch consequente Fortsetzung ihrer idealistischen Lehren sich selbst in echten Skepticismus auflöset. Eben so deutlich glaube ich aber auch einzusehen, daß der echte Skepticismus selbst, wenn er nicht entweder auf halbem Wege stehen bleiben, oder Alles, was Wahrheit und Wissenschaft unter den Menschen heißt, in logischen Dunst auflösen will, am Ende gemeinschaftliche Sache machen muß mit einem geläuterten Rationalismus, der außer den logischen Functionen der Denkkraft noch andere und höhere, das eigentliche Wissen unmittelbar begründende Functionen dieser Kraft anerkennt, die im weitesten Sinne des Worts Vernunft heißt, und in ihren höheren Functionen mehr, als bloßer Verstand, ist. Diesen Rationalismus herbeizuführen, der zugleich die Aussprüche des natürlichen Menschenverstandes rechtfertigt, die Schwärmerei und den Mysticismus zu Boden schlägt, in den höheren Gefühlen des Menschen aber unwiderlegbare Zeugen des überirdischen Ursprunges unsers Daseyns und unsrer wahren Bestimmung anerkennt, soll dieses Lehr-

buch

buch der philosophischen Wissenschaften einen systematisch durchgeführten Versuch enthalten.

Die Geschichte dieses Buches zu erzählen, bringt nun die Pflicht des Vorredners mit sich. Es ist die Frucht eines zwanzigjährigen, durch mancherlei andere, besonders ästhetische- und litterarische Studien oft unterbrochenen, aber nie aufgegebenen Studiums der menschlichen Natur und der philosophischen Systeme des Alterthums und der neueren Zeiten. Die Grundsätze, die es enthält, sind zum Theil dieselben, die sich schon bei andern Gelegenheiten, und in anderer Form, der öffentlichen Kritik auszustellen gewagt haben; zum Theil sind sie von mir bisher nur in Vorlesungen meinen Zuhörern mitgetheilt. In der doctrinalen Ausbildung und Abründung, in welcher diese Grundsätze hier erscheinen, haben sie sich dem Publicum noch nicht gezeigt. Als ein systematisches Ganzes, das alle Aufgaben der eigentlichen Philosophie umfassen soll, stellen sie sich hier zum ersten Male dar. Ich glaube sie gewissermaßen als mein philosophisches Testament ansehen zu dürfen, und muß deßwegen noch mit wenigen Worten sagen, wie sie sich zu den früheren Schriften aus den verschiedenen Perioden einer mannigfaltigen Autorschaft verhalten.

Mit dem modificirten Kantianismus, zu dem ich mich vor zwanzig Jahren bekannte, hat dieses Lehrbuch nichts gemein. Das Buch Paulus Septimius, durch das ich damals die Kantische Philosophie, vom empirischen Standpunkte aus, hinlänglich popularisirt zu haben glaubte, ist bei mir selbst nur noch in demselben Andenken, wie andre jugendliche Versuche, an welche man sich im männlichen Alter nicht ungern erinnert. Wer darf sich schämen, ein Kantianer gewesen zu seyn, oder es noch zu seyn? hingerissen worden zu seyn von dem eminenten Geiste des einzigen Mannes, der in der Geschichte der Philosophie seit Leibnitz wahrhaft Epoche gemacht hat? Aben schon wenige Jahre darauf zeigte die Idee einer Apodiktik (gedruckt im J. 1799), wie weit ein Nachdenken, das nicht ruhen konnte, sich von dem eigentlichen Kantianismus entfernt hatte. Auch diese Apodiktik, den ersten Theil abgerechnet, welcher die logische Apodiktik enthält, mußte ich bald darauf vor mir selbst zurücknehmen. Ich erkläre sie noch ein Mal hier vor dem Publicum für einen mißlungenen Versuch, Wahrheiten systematisch aufzuklären, die damals mir selbst noch in einer gewissen Ferne vorschwebten, die mich hätte mißtrauisch machen sollen. Mehrere einzelne, im Museum der Philosophie und Litteratur abgedruckte Abhandlungen stimmten auch mit einigen Capiteln jener Apodiktik durchaus nicht

nicht überein. Eine ganz andere Apodiktik oder allgemeine Wahrheits- und Wissenschaftslehre entwickelte sich aus jener mißlungenen. Sie ist der erste Theil dieses Lehrbuchs geworden. Charakteristisch für sie ist die Lehre vom Glauben der Vernunft an sich selbst (S. besonders die zweite Abtheilung der Apodiktik nach dieser neuen Bearbeitung). Aus dieser neuen Apodiktik entsprang die unmittelbar auf sie folgende Metaphysik, an die sich die Religionsphilosophie anschloß.

Ich glaube, nicht besorgen zu dürfen, daß ich jemals genöthigt seyn werde, auch dieses neue Lehrbuch zurück zu nehmen. Dieser Glaube gründet sich auf die logische Klarheit, mit welcher sich mir dasjenige, was ich jetzt für wahr erkenne, immer bündiger darstellt, je öfter ich es denke. Manches Einzelne möchte freilich wohl einer Berichtigung bedürfen, welche aber nur die Zeit herbeiführen kann, und leicht herbeiführen wird, wenn denkende Männer das System dieses Lehrbuchs einer strenge prüfenden Aufmerksamkeit würdigen, aber auch nur nach gereifter Prüfung, nicht nach vorgefaßten Meinungen, darüber aburtheilen wollen. Wie viel, oder wenig, dieses System dem Studium anderer Systeme, besonders der Schriften des einzigen Jacobi, verdankt, ist eine historische Frage,

deren Beantwortung auf die philosophische Würdigung eines Systems keinen Einfluß haben soll. Wie viel schneller würde die Philosophie als Wissenschaft fortschreiten, wenn innerhalb ihres Gebiets kein selbstdenkender Kopf verschmähte, von Andern zu lernen, ohne darüber zum Eklektiker zu werden, der nur fremde Gedanken mustert! So lernt ja in jeder andern Sphäre des menschlichen Wissens ohne Erröthen ein Gelehrter von dem andern. So und nicht anders gedeihet und erweitert sich menschliche Wissenschaft. Und der Philosoph soll eine Ehre darin suchen, von seines Gleichen nichts zu lernen, nur durch eigne Meinungen eine Schule zu bilden? Was hat denn das Individuum, der Stifter einer Schule, für ein Recht, zu erwarten, daß anders denkende Köpfe, die der Schule entwachsen sind, sonderlich um ihn sich bekümmern, wenn er sich um sie nicht bekümmert? Mit Fleiß empfehle ich deßwegen in meinen Vorlesungen, unmittelbar nach den philosophischen Vorkenntnissen, unter denen die Psychologie den ersten, die Logik den zweiten Platz einnimmt, die Geschichte der Philosophie zu studiren, damit der selbstdenkende Kopf Materialien zur Vergleichung einsammle, und nicht, ohne es selbst zu wissen, einseitig einer neuen Schule anhänge, weil er nicht weiß, was man längst in andern Schulen dachte. Eben deßwegen ist auch in den Anmerkungen zu den Lehrsätzen dieses

Buchs

Buchs bei jeder Veranlassung auf die Geschichte der Philosophie hingedeutet.

Zur ausführlichen Kritik fremder Meinungen war in diesem Buche um so seltener Raum, je mehr es mit Fleiß darauf berechnet war, so wenig, als möglich, Bogen zu füllen, und nur die Hauptsätze des Systems, das es enthält, in trockener Compendiensprache so kurz auszudrücken, als es das Gesetz der Klarheit irgend gestatten wollte. So bringt nun dieses System in der unscheinbaren Form eines Compendiums sich selbst um alle Vortheile einer anziehenden Darstellung, die einer Lehre Eingang verschafft. Mancher Satz scheint vielleicht nur darum nicht genug erwiesen, weil der Beweis nicht umständlich genug geführt ist. Aber auf die Lehren derjenigen Schulen, denen dieses System contradictorisch gegenüber tritt, mußte besondere Rücksicht genommen werden. Zu diesen Lehren gehört denn freilich die neue idealistische Identitäts- und Naturphilosophie in ihrem ganzen Umfange, dem Geiste sowohl, als der Form nach.

Das Lehrbuch der philosophischen Vorkenntnisse, gedruckt im J. 1810, verhält sich zu

diesem

diesem Lehrbuche der philosophischen Wissenschaften wie die architektonische Besichtigung des Grundes und Bodens zu der Errichtung eines Gebäudes.

Göttingen, den 20. Januar, 1813.

Vorrede
zur zweiten Auflage.

Die Worte der Vorrede zur ersten Auflage: "Ich glaube, nicht besorgen zu dürfen, daß ich jemals genöthigt seyn werde, auch dieses neue Lehrbuch zurückzunehmen", sind wenigstens bis jetzt in Erfüllung gegangen. Das System ist in seinen wesentlichen Bestandtheilen unverändert geblieben. Auch die logische Form ist im Ganzen noch die vorige. Und doch mußte diese neue Auflage großen Theils neue Ausarbeitung werden. Denn während der indessen abgelaufenen sieben Jahre ist nicht nur mir selbst vieles klarer geworden; es zeigte sich mir auch besonders bei den Vorlesungen, denen dieses Lehrbuch zum Grunde liegt, wie vieles in dem

dem Buche genauer, zum Theil mit andern Worten ausgedrückt, zum Theil weiter ausgeführt werden mußte, um nicht mißverstanden zu werden. Zu den Verbesserungen und Zusätzen gehören zuerst besonders die vorbereitenden Erläuterungen zu Anfange der Apodiktik S. 19-31; dann in der zweiten oder transcendentalen Abtheilung der Appdiktik die neue Darstellung der Lehre von der sinnlichen Erkenntniß und von dem nicht bloß logischen Erkennen durch Vernunft, S. 56-85, und die damit zusammenhängende neue Erläuterung des philosophischen Begriffes von einem Glauben, ohne dessen Beziehung auf das Wissen der Skepticismus auf seiner äußersten Höhe gar nicht widerlegt werden kann, S. 61-65. Auch die in der vorigen Ausgabe gebrauchten Ausdrücke Glaube der Vernunft an sich selbst, und, die Vernunft afficire den innern Sinn, haben bei dieser Gelegenheit passenderen Bezeichnungen Platz gemacht. In der Metaphysik mußte vorzüglich die Lehre vom Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen nach den Gesetzen des menschlichen Erkennens im Allgemeinen deutlicher hervorgehoben werden, damit die schwärmerisch-sophistischen Anmaßungen der sogenannten Identitätsphilosophie in ihrer ganzen Schwäche erscheinen (S. 133-146.), ehe noch von dem eigentlichen Pantheismus, zu welchem jene Anmaßungen führen, die

Rede

Rede ist. Ganz von neuem ausgearbeitet erscheint in dieser zweiten Auflage die Religionsphilosophie. Ist es mir einigermaßen gelungen, um diesen Theil der Philosophie, der noch so sehr der Nachhülfe bedarf, mir einiges Verdienst zu erwerben, so darf ich erwarten, daß unbefangene Denker, wie ich sie mir zu Freunden wünsche, auch die Lehren der Apodiktik und Metaphysik, auf welche diese Religionsphilosophie beständig zurückweiset, nicht ohne wiederholte Prüfung verwerfen werden. Eben um des religiösen Interesse willen muß ich wünschen, daß ein Theil der Grundsätze, die ich unbezweifelbare Wahrheiten nenne, in die Denkart des Zeitalters übergehen und dem Mysticismus der pantheistischen und naturphilosophischen Pseudo-Metaphysik entgegenwirken mögen. Eine neue Schule zu stiften, ist noch immer nicht die Bestimmung dieses Buchs. Wir haben ja auch der Schulen, deren immer noch eine die andere verdrängte, schon so viele gehabt, daß es kaum noch der Eitelkeit, viel weniger dem gesunden Verstande schmeicheln kann, im Laufe der philosophischen Forschungen auch ein Mal als Häuptling einer Partei geglänzt, und sein vergängliches Ansehen an einen nicht glücklicheren Nachfolger abgegeben zu haben. Aber durch harmonisches Zusammenwirken mit befreundeten Denkern, die übrigens auch über nicht unwesentliche Dinge verschiedener Meinung seyn können,

die

die große Sache der wahren Aufklärung zu fördern, und den Irrthum zu bekämpfen, der in immer veränderten Gestalten wiederzukehren nicht aufhören wird; das bleibt wünschenswerth, auch wenn man zu dem öffentlichen Schatze der wahren Philosophie nur einen geringen Beitrag liefern kann.

Auf mehrere nicht unerhebliche Einwendungen, die gegen die Begründung des in diesem Lehrbuche enthaltenen Systems gemacht worden sind, ist bei den Verbesserungen Rücksicht genommen. Uebrigens mußte besonders zu Anfange öfter auch auf die in diesem Jahre herausgekommene zweite Auflage des Lehrbuchs der philosophischen Vorkenntnisse verwiesen werden.

Göttingen, am 11. April, 1820.

Inhalt

Inhalt

des ersten Theils.

I.

Apodiktik oder allgemeine Wahrheits- und Wissenschaftslehre.

(S. 17—96.).

Abso=

Ein-

Einleitung.

Ueber die
Begründung der philosophischen Wissenschaften
durch eine allgemeine Wahrheits- und
Wissenschaftslehre.

Einleitung.

1. Was Philosophie überhaupt ist? hat man gefragt, nachdem man schon lange philosophirt hatte. Denn die Philosophie ist nicht aus einem Begriffe entstanden, den man sich von ihr, als einer besondern Wissenschaft, gemacht hätte; sie ist hervorgegangen aus dem natürlichen Streben des menschlichen Geistes, das Erklärbare in uns und außer uns zurückzuführen auf seine letzten Gründe; unabhängig von angenommenen Meinungen, durch freien Gebrauch des Verstandes, Wahrheit von Irrthum in jeder Hinsicht und apodiktisch zu scheiden; vorzüglich aber das große Räthsel des Daseyns zu lösen; zu begreifen, wie alles Daseyn sich verhält zu dem Ewigen, ohne dessen Voraussetzung überall keine Wirklichkeit denkbar ist; zu entdecken, ob eine ewige Ver-

nunft, oder eine blinde Natur, den Lauf der Dinge bestimmt; zu erforschen, wozu besonders der Mensch mit allen seinen geistigen und physischen Kräften und Anlagen bestimmt ist, und was er zu thun und zu lassen hat, um als vernünftiges Wesen gut finden zu können, was er thut. Als nun nach und nach aus der innern Verwandtschaft dieser Probleme der allgemeine Begriff von Philosophie sich entwickelte, verengte, oder erweiterte sich dieser Begriff in den Schulen, je nachdem man bald mehrere, bald wenigere der verwandten Untersuchungen zusammenzuziehen der Mühe werth fand. Durch den Streit der Meinungen sonderte sich endlich der eigentlich wissenschaftliche Begriff von Philosophie, die als Wissenschaft nur Eine seyn kann, so weit von dem historischen Begriffe ab, den man mit demselben Worte zu bezeichnen gewohnt ist, daß Philosophie im historischen Sinne für nichts anders mehr gelten kann, als, für die Summe der mannigfaltigen, zum Theil verwandten, aber doch verschiedenen, zum Theil einander contradictorisch widerstreitenden Meinungen, welche aus den Schulen als Antworten auf jene Fragen hervorgegangen sind, deren einzig vernünftige Beantwortung die Philosophie als Wissenschaft seyn soll. Wenn wir nun von diesem Streite der Meinungen alles abziehen, was eine Schule von der andern unter-

unterscheidet, und was sich auch auf den wissenschaftlichen Begriff der Philosophie bezieht, so können wir diesen Begriff nicht anders ohne Vorurtheil begründen, als dadurch, daß wir uns eben jener Geistesbedürfnisse bewußt werden, von denen auch der Streit der Schulen in dem Streben nach einem wissenschaftlichen Ziele ausgegangen ist. Dann läßt sich aber auch nicht bezweifeln, daß alle Aufgaben der Philosophie sich zurückführen lassen auf diese: durch freien Gebrauch des Verstandes in der Beziehung der Gedanken auf das Ewige und unbedingt Nothwendige, das, was es auch sey, als Urgrund alles Daseyns und Denkens gedacht werden muß, die Wahrheit vom Irrthume apodiktisch zu scheiden, und dieser Unterscheidung gemäß Aufschlüsse zu geben über die Natur der Dinge und über dasjenige, was wir uns als Bestimmung der Dinge denken, besonders aber über die Bestimmung des Menschen.

Vergl. des Verfassers Lehrbuch der philos. Vorkenntnisse, zweite Auflage, §. 1–3.; wo auch gezeigt ist, wie sich der wissenschaftliche Begriff der Philosophie zum allgemeinen Menschenverstande und zur Gelehrsamkeit verhält, und wie der Streit der philosophirenden Schulen vorläufig beurtheilt werden muß.

2. Aus diesem wissenschaftlichen Begriffe der Philosophie leuchtet hervor, daß die erste aller Wissenschaften, die man philosophische nennen darf, keine andere seyn kann, als eine allgemeine Wahrheits- und Wissenschaftslehre, wie die Alten sie sich unter dem Nahmen Logik dachten. Eben so klar leuchtet aus demselben Begriffe hervor, daß die Logik in der neueren Bedeutung des Worts, als Theorie der Uebereinstimmung unsrer Gedanken unter einander in der Einheit des Denkens, außer der Beziehung dieser Einheit auf die letzten Gründe des Unterschieds zwischen Wahrheit und Irrthum und auf die Natur und Bestimmung der Dinge, besonders die Bestimmung des Menschen, nur einen Theil der Vorkenntnisse enthält, die zur eigentlichen Philosophie den Weg bahnen. Auch die Psychologie, die sich die empirische nennt, kann, ungeachtet ihrer genauen Verbindung mit der eigentlichen Philosophie, nur in das System der philosophischen Vorkenntnisse aufgenommen werden. Da erst fängt die eigentliche Philosophie sich zu zeigen an, wo der Unterschied zwischen dem bloßen Denken, wie man es nennt, d. h. dem Denken insofern, als es nur auf einer folgerechten Verbindung vorausgesetzter Begriffe beruht, und dem Erkennen und Wissen bemerklich wird, und,

wo

wo der denkende Geist von der **Beobachtung** fortschreitet zur **Ergründung** dessen, was überhaupt **ist**, seyn **kann**, und seyn **soll**.

Vergl. in des Verfassers Lehrbuche der phil. Vorkenntnisse, zweite Auflage, die Erklärungen §. 13 – 17.

3. Ohne Voraussetzung einer allgemeinen Wahrheits- und Wissenschaftslehre ist jede Zertheilung der Philosophie in mehrere Wissenschaften übereilt und unsicher. Selbst die Unterscheidung der **theoretischen** Philosophie von der **praktischen** setzt, wenn sie der Vernunft Genüge thun soll, eine allgemeine Wahrheits- und Wissenschaftslehre voraus. Denn praktisch im eigentlichen Sinne wird die Philosophie erst da, wo sie **Vorschriften** oder **Verhaltungsregeln** ausspricht, die sich im Leben durch die That bewähren sollen. Diese Vorschriften aber können nur insofern philosophisch heißen, als sie auf eine Erkenntniß der Bestimmung des Menschen gegründet sind. Denken wir uns nun unter Bestimmung des Menschen die Summe der **Zwecke**, die der Mensch als sinnlich-vernünftiges Wesen seiner ganzen Natur gemäß erreichen kann und soll, so weisen alle philosophischen Verhaltungsregeln, die jene Zwecke voraussetzen, auf die theoretischen Untersuchungen hin,

hin, durch welche erst ausgemittelt werden soll, was denn der Mensch, der so mancherlei Vorstellungen von sich und seiner Natur haben kann, im Grunde ist, und wie sich sein menschliches Daseyn verhält zu der Welt, in der er zu leben und zu wirken bestimmt ist. Diese Untersuchungen beziehen sich wieder auf die allgemeine Wahrheits- und Wissenschaftslehre, ohne welche ungewiß bleibt, wie sich moralische Wahrheit zur Wahrheit überhaupt verhält, und an welchem Kriterium erkannt werden soll, ob ein Grundsatz, der sich moralisch nennt, ein wahrhaft guter ist. Auch der Begriff der moralischen Freiheit, man nehme das Wort vorläufig in welchem Sinne man wolle, ist nicht denkbar ohne Beziehung auf das Gesetz der Ursache und Wirkung, über welches Auskunft zu geben die theoretische Philosophie sich vorbehält. Und wo fängt denn eigentlich das Wollen in unserm Geiste an? Ist nicht alles Wollen eine Thätigkeit? Und giebt es nicht auch eine Thätigkeit der Einbildungskraft, und des Verstandes?

Erinnerung an einige Systeme, in denen der Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie nur relativ ist; besonders an die Platonische Metaphysik und an die Ethik des Spinoza.

4. Alle Philosophie, als Wissenschaft, ist Theorie, ihr Gegenstand sey die Wahrheit überhaupt, oder die Natur der Dinge, oder das Thun und Lassen der Menschen. Philosophische Vorschriften gründen sich auf Erklärungen des Zusammenhangs menschlicher Handlungen mit dem Princip ihrer Möglichkeit. Und so, wie der wahre Unterschied zwischen dem theoretischen und dem praktischen Theile der Philosophie erst da deutlicher erscheint, wo er aus der allgemeinen Wahrheits- und Wissenschaftslehre erkannt wird, kann man auch nicht eher dem Naturrechte, der Politik, der Aesthetik, und andern zur Philosophie gehörenden, oder unmittelbar mit ihr verwandten Wissenschaften einen sichern Platz anweisen, bis man philosophisch verstanden hat, aus welchen Quellen die allgemeinen Begriffe vom Wahren, Guten und Schönen entspringen, und wie diese Begriffe sich zu einander verhalten. Die Mathematik aber bleibt aus der Reihe der philosophischen Wissenschaften ausgeschlossen, ohne darum aufzuhören, der Stolz des menschlichen Verstandes zu seyn. Denn diese Wissenschaft, die von ihrer Entstehung an einer unerschütterlichen Gewißheit sich erfreuet, auf welche die Philosophie, im Streite der Schulen befangen, gar keinen Anspruch machen zu dürfen scheint, erwartet doch die Deduction der Evi-

denz ihrer Lehren von einer allgemeineren Wahrheitslehre, die über den Begriff bloß quantitativer Verhältnisse hinausgeht. Die Mathematik innerhalb ihrer durch Merkmale der Quantität bestimmten Grenzen kann weder erklären, woher der Begriff von Wahrheit überhaupt im menschlichen Geiste stammt, noch, wie unser Geist zu einer Erkenntniß des Wirklichen insofern gelangt, als das Wirkliche mehr als bloße Vorstellung ist. Sie kann deßwegen auch nicht das mindeste zur philosophischen Kritik des Skepticismus beitragen; denn der echte Skepticismus läßt die Mathematik, wie jede andre Wissenschaft, die sich auf Entwickelung bloßer Verhältnisse von Begriffen zu Begriffen beschränkt, unangefochten. Er verlangt einen Beweis der Existenz von etwas Wirklichem außerhalb der bloßen Vorstellung und eine unbezweifelbare Deduction von einer Wahrheit, die für mehr gelten soll, als für ein subjectives, aus der Natur unsers Geistes den Gesetzen dieser Natur gemäß entspringendes Gedankenverhältniß. Daher ist auch die Uebertragung philosophischer Lehren in algebraische Formeln nichts weiter als eine besondre Art von Metaphernsprache, an der nicht leicht jemand Wohlgefallen finden kann, wer nicht in einem gewissen Zusammentreffen quantitativer Verhältnisse mit Realverhältnissen einen Schlüssel zur Erklärung

rung

rung des Wirklichen, das allen Verhältnissen zum Grunde liegt, gefunden zu haben sich einbildet.

5. Ließe sich durch den Gegensatz zwischen theoretischer und praktischer Philosophie der Inhalt aller philosophischen Wissenschaften erschöpfen, so würde nicht die Religionsphilosophie hin und her von den theoretischen Wissenschaften zu den praktischen, und von diesen wieder zurück zu den theoretischen verwiesen worden seyn. Wie konnten die Alten die allgemeine Religionslehre als einen Theil ihrer Physik behandeln, aus der nachher eine Metaphysik wurde? Wie konnte die speculative Theologie, als ein Theil der neueren Metaphysik, einer Moraltheologie Platz machen, da doch der Gegenstand der religiösen Betrachtung ein göttliches Wesen ist, nicht eine Pflicht, oder eine Handlung? Auf diese Fragen läßt sich leicht eine absprechende Antwort geben im Sinne des Dogmatismus dieser oder jener Schule; aber nicht leicht eine Antwort, die das Räthsel löset, wie das Göttliche sich ursprünglich verhält zum Wahren und Guten. Der allgemeinen Wahrheits- und Wissenschaftslehre bleibt vorbehalten, vor aller Religionsphilosophie das wahre Verhältniß des Wissens zum Glauben auszumitteln, ehe entschieden werden kann, ob und in welchem

Sinne

Sinne die allgemeine Religionslehre, wenn sie anders einen Platz in der Reihe der philosophischen Wissenschaften behaupten kann, sich auf ein eigentliches Wissen gründet, oder auf einen vernünftigen Glauben.

Merkwürdige Erscheinung des Begriffes vom Glauben in der Philosophie seit Kant und Jacobi.

6. Das Bedürfniß einer allgemeinen Wahrheits- und Wissenschaftslehre fällt noch mehr ins Auge, wenn man sich an die Schicksale der Metaphysik erinnert. Wollte man alle Bedeutungen, die man seit Aristoteles diesem Worte gegeben hat, in einer einzigen verbinden, so zerstörte der Begriff sich selbst. Denken wir uns, wie es von Leibnitz bis auf Kant üblich war, unter Metaphysik die Lehre vom Wesen der Dinge und ihrem Verhältnisse zum Urgrunde alles Daseyns und Denkens, so versteht sich von selbst, daß diese Lehre die Religionsphilosophie wenigstens zum Theil in sich schließt, wenn sie nicht zum Atheismus führt. Aber es bleibt auch denkbar, daß der Mensch eines befriedigenden Erkennens des Wesens der Dinge und ihres Verhältnisses zum Absoluten ermangele, und daß dennoch die Vernunft nicht bloß skeptisch das Wesen der Dinge auf sich selbst beruhen zu lassen, oder kritisch alle ontologischen

Be-

Betrachtungen aus dem Gebiete der wissenschaftlichen Philosophie zu verweisen genöthigt sey. Oder läge wirklich Metaphysik in der eben erklärten Bedeutung des Worts ganz und gar außerhalb der Grenzen des menschlichen Erkenntnißvermögens? Die allgemeine Wahrheits- und Wissenschaftslehre muß diese Frage beantworten.

Erinnerung an einige andere Bedeutungen, die das Wort Metaphysik in neueren Schulen erhalten hat.

7. Durch metaphysische Betrachtungen die Philosophie überhaupt zu begründen suchen, ist ein Unternehmen, von welchem Jeder, wer nicht umsonst in die Schule der Erfahrung gegangen ist, schon empirisch zurückgeschreckt werden muß durch die streitenden Systeme der Metaphysik, deren die Geschichte der Philosophie so viele aufzählt. Aber es liegt auch einem Jeden, der nicht schon durch irgend eine Pseudo-Metaphysik verblendet ist, klar vor Augen, daß die Vernunft zuerst sich selbst erkannt haben muß, ehe sie ohne voreilige Anmaßung sich an Betrachtungen wagen darf, deren Gegenstände entweder gar nicht, oder durch Erhebung der Vernunft über die Sinnlichkeit, erkannt werden können. Richtig ist der Machtspruch, daß die Vernunft das Wesen der Dinge ergründen kön-

können müsse, weil sie selbst in diesem Wesen der Dinge gegründet und mit ihm Eins sey. Denn das ist es ja eben, was wir als Philosophen, die noch keine Metaphysiker sind, vorher wissen wollen, ob wir uns nicht täuschen, wenn wir urtheilen, daß die Vernunft auf eine solche Art in dem Wesen der Dinge gegründet sey, daß wir erkennen, sie sey Eins mit diesem Wesen. Nicht so thöricht, aber doch auch übereilt, ist ohne vorhergegangene Selbstprüfung der Vernunft die Meinung, daß das Wesen der Dinge sich durch Schlüsse müsse erforschen lassen. Denn es bleibt ja die Frage, ob durch Schlüsse überhaupt mehr erkannt werden kann, als, wie ein vorausgesetzter Begriff zusammenhängt mit einem andern vorausgesetzten Begriffe. Die allgemeine Wahrheits- und Wissenschaftslehre in ihrer besonderen Beziehung auf Metaphysik schließt die Wissenschaft in sich, die Kant als Kritik der reinen Vernunft sich dachte.

Uraltes Verdienst der Eleatischen Schule um diese Lehre. Noch größeres Verdienst Kant's. Rückgang der Philosophie in Deutschland seit der Erneuerung metaphysischer Dogmen ohne vorhergegangene Vernunftkritik.

8. Nicht unschicklich nennt man den Theil der Philosophie, der sich unmittelbar mit der Natur und dem Wesen der Dinge und mit der apodiktischen Trennung des Scheins von der Wahrheit beschäftigt, vorzugsweise speculativ. Denn, wenn alles freie Forschen, als ein Umherschauen des Geistes im Gebiete der Wahrheit, Speculation genannt werden darf, so gebührt der Betrachtung der Wahrheit im Allgemeinen und ihres Verhältnisses zum Wesen der Dinge vorzugsweise dieser Nahme. Es liegt aber wieder in der Natur der Sache, daß auch moralische Betrachtungen sehr speculativ werden können, und daß die Beantwortung speculativer Fragen einen entscheidenden Einfluß auf unsre moralischen Urtheile haben kann. Speculative Philosophie verschmähen kann nur derjenige, wer von Philosophie überhaupt gar keinen, oder einen falschen, oder einen sehr einseitigen Begriff hat. Welche Lehren der speculativen Philosophie transcendental genannt werden dürfen, untersucht wieder die allgemeine Wahrheits- und Wissenschaftslehre. Aus ihr wird sich auch ergeben, in welcher Ordnung die übrigen philosophischen Wissenschaften nach ihrem inneren Zusammenhange auf einander folgen. Zu ihr wollen wir uns also wenden, um ohne Uebereilung und eitle Anmaßung den alten Streit der

Meinungen, wo möglich, der Entscheidung näher zu rücken.

Mancherlei Transcendentalphilosophie. — Fichtische Wissenschaftslehre. — Bardili's erste Logik. — Mißlungenes System des Verfassers unter dem Titel Idee einer Apodiktik vom Jahre 1799.

I.

I.

Apodiktik

oder

Allgemeine Wahrheits- und Wissenschaftslehre.

Apodiktik
oder
Allgemeine Wahrheits- und Wissenschaftslehre.

Vorbereitende Erläuterungen.
Ueber Wahrheit, Wahrnehmung, Denken, Erkennen, Wissen und Glauben.

1. Was ist Wahrheit? Woher stammt dieser Begriff im menschlichen Geiste? Welches sind seine wesentlichen Merkmale? Was ist es, das allgemeine Urtheile, die, als solche, auch Irrthümer seyn können, zu Wahrheiten macht? Diese Fragen, deren Beantwortung man in denjenigen Wissenschaften, die aus der Anwendung irgend eines vorausgesetzten Begriffs von Wahrheit

entspringen, sehr überflüssig findet, sind der Anfang der eigentlichen Philosophie, die alle unsichern und ungeprüften Voraussetzungen verschmäht. Wer sich mit der bekannten Erklärung begnügt, Wahrheit sey Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Gegenständen, hat nicht Unrecht insofern, als er einer natürlichen Voraussetzung folgt, die von der Philosophie bestätigt werden muß, wenn sie sich nicht mit dem natürlichen Menschenverstande entzweien will. Denn der natürliche Menschenverstand vertrauet gleichsam instinctmäßig dem Bewußtseyn, in welchem wir uns selbst von Dingen außer uns, und die Vorstellungen, die wir uns von uns selbst und den Außendingen machen, von den wirklichen Gegenständen dieser Vorstellungen unterscheiden. Aber der Skeptiker darf lächeln, wenn er einen instinctmäßigen Ausspruch des natürlichen Menschenverstandes von einem Philosophen als einen durch sich selbst gewissen Lehrsatz wiederholen hört. Zu den Gegenständen unsrer Vorstellungen zählen wir mit Recht auch die bleibenden Thatsachen unsers Bewußtseyns, von denen wir erst dadurch eine Vorstellung erhalten, daß wir sie als etwas, das in unserm Geiste selbst den vorüberschwindenden Vorstellungen zum Grunde liegt, von diesen Vorstellungen unterscheiden. Aber wenn wir uns nicht

vor-

vorstellen könnten, daß dasjenige selbst, was der natürliche Menschenverstand dem Gegenstand einer Vorstellung nennt, vielleicht auch bloße Vorstellung sey, so wäre kein Skepticismus entstanden. Vorstellungen, als solche, sind nichts mehr, als subjective Zustände, in denen wir Eins von dem Andern als etwas in uns selbst unterscheiden. In Beziehung auf etwas, das mehr als Vorstellung ist, es sey etwas außer uns, oder etwas im Innern unsers Geistes, theilen sich die Vorstellungen in wahre und falsche. Aufzuklären, was Das ist, wodurch die wahren Vorstellungen von den falschen sich unterscheiden, ist das Geschäft der allgemeinen Wahrheits- und Wissenschaftslehre. Uebereinstimmung mit etwas, das mehr, als bloße Vorstellung, ist, liegt also dem allgemeinen Begriffe von Wahrheit allerdings zum Grunde. Aber dieses Etwas ist nicht immer ein Gegenstand als ein wirkliches, außerhalb der Vorstellung, physisch oder metaphysisch, vorhandenes Ding, oder Wesen. Es kann auch etwas Nothwendiges im Innern unsers eignen Geistes seyn, ein Nothwendiges, dessen wir uns, wie unsers eigenen Daseyns, unbezweifelbar bewußt sind. Auf ein Nothwendiges dieser Art bezieht sich bekanntlich der Begriff von mathematischer Wahrheit, der alle Vergleichung zwischen Vorstellungen und Ge-

—

nständen, denen wir ein physisches oder metaphy-
ches Daseyn zusprechen, ausschließt. Auf ein
othwendiges dieser Art bezieht sich überhaupt alle
odiktische Gewißheit, die keine Möglichkeit
es vernünftigen Zweifels zuläßt. Da nun be-
nders auch die Frage, ob und in welcher Be-
itung sich überhaupt etwas beweisen d. h. auf
bezweifelbare Kriterien der Wahrheit zurückführen
se, von der allgemeinen Wahrheits- und Wissen-
aftslehre beantwortet werden muß, so darf diese
ıre nach dem griechischen Worte Apodixis, das
e Demonstration oder einen durch Schlüsse ge-
ırten Beweis bedeutet, um so unbedenklicher sich
odiktik nennen.

2. Wenn Vorstellungen, als solche (§. 1.), Elemente des Erkennens wären, wie in
hreren neueren Schulen gelehrt wird, so müßte
r Streit über Wahrheit und Irrthum als sich
st widersprechend aufhören. Denn da alles
:eben unsers Geistes, wahre Vorstellungen von
chen zu unterscheiden, davon ausgeht, daß wir
bloße Vorstellung auf etwas in unserm Bewußt-
zurückzuführen suchen, das als etwas Unbe-
selbares den wahren Vorstellungen zum Grun-
liegt, so kann vernünftigerweise nur dieses
lematische Etwas, das den Vorstellungen zum

Grunde

Grunde liegt, als Element des Erkennens bei dem Streite über Wahrheit und Irrthum in Frage kommen. Oder, wenn nicht etwas von der bloßen Vorstellung Verschiedenes in unserm Geiste den Vorstellungen zum Grunde läge, so hätte sich nicht einmal der Begriff erzeugen können, den man sich von Wahrheit als einer Uebereinstimmung zwischen den Vorstellungen und ihren Gegenständen macht. Daher unterscheidet man auch schon in der Sprache des gemeinen Lebens den Eindruck, den ein Ding auf uns macht, von den Vorstellungen, die aus diesem Eindrucke entspringen. Wer aber die Eindrücke unmittelbare Vorstellungen nennt, entzweit sich nicht nur mit dem gemeinen Sprachgebrauche; er bringt auch eine der seltsamsten Verwirrungen in die Sprache der Philosophie, weil er durch eine willkürlich erweiterte Bedeutung des Wortes Vorstellung den Unterschied zwischen Vorstellungen und ihren Gegenständen, also gerade dasjenige aufhebt, was zur Möglichkeit einer objectiven Unterscheidung wahrer und falscher Vorstellungen in unserm Geiste gehört. Eben so unphilosophisch verwechselt man mit den Vorstellungen das Bewußtseyn, das wir von unsern Vorstellungen haben, und das allerdings ein Element des Erkennens genannt werden darf. Auf dem Bewußtseyn, durch das wir uns selbst von Außendingen und wie-

er in uns und außer uns Viel und Mancherlei nterscheiden, ruhen die Vorstellungen, die wir on den Dingen haben, indem wir denken. Aber er Streit der Wissenschaft mit dem Skepticismus st noch lange nicht geendigt, wenn man eingesehen hat, daß wir ohne die tiefer liegenden Elemente des Erkennens, auf die sich der Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum bezieht, nicht einmal eine skeptische Vorstellung von einem Unterschiede zwischen den Vorstellungen und ihren Gegenständen haben würden. Denn eben auf diesem Punkte der Einverständigung wirft der forschende Verstand, den keine problematische Voraussetzung befriedigt, von neuem die Frage auf, ob nicht alles, was sich ein Erkennen nennt, ein bloß subjectiver und eben darum sich selbst verdächtiger Geisteszustand sey, da wir uns auch die Eindrücke, die wir von etwas außer uns zu erhalten glauben, und das Bewußtseyn selbst, das unsre Gedanken trägt, als etwas bloß Subjectives, zu unsrer Natur Gehörendes, denken können, das, als solches, dem denkenden Geiste, der nach objectiver, in der Natur der Dinge und ihren nothwendigen Verhältnissen zum ewigen Urgrunde alles Daseyns und Denkens gegründeten Wahrheit strebt, keinesweges genügt.

Erste Ansicht des Idealismus nach den dogmatischen und skeptischen Meinungen Berkeley's und Hume's.

3.

3. Unter den Zuständen, die unser Geist in sich selbst unterscheidet, ist in Beziehung auf den Begriff von Wahrheit einer der merkwürdigsten derjenige, den wir um eben dieser Beziehung willen im Deutschen Wahrnehmung nennen. In der Wahrnehmung oder Perception ergreift unser Geist Facta oder Thatsachen unmittelbar als solche, d. h. als etwas, das der forschende Verstand immer schon vorfindet, wo eine Untersuchung anfängt, und das wir deßwegen, als solches, nicht zu bezweifeln vermögen. Aber wenn wir nicht sogleich innere Wahrnehmung von äußerer unterscheiden, ist über das Verhältniß der Wahrnehmung zur Wahrheit keine Verständigung möglich. Denn die äußere Wahrnehmung ist mit dem, was wir den Eindruck nennen, den wir von außen empfangen, oder zu empfangen glauben, einerlei insofern, als durch den Eindruck eine Vorstellung von einem äußern Etwas entsteht, das wir von andern Dingen unterscheiden. Dieses Etwas ist das wirkliche Ding in der gemeinen Bedeutung des Worts, das Ding, das wir äußerlich als etwas von uns selbst Verschiedenes wahrnehmen. Daß zu dieser Wahrnehmung die physische Thätigkeit der Organe gehört, die wir Sinne in der physiologischen Bedeutung des Worts nennen, hat noch niemand bezweifelt. Aber wenn man das Wahrnehmungs-

vermögen überhaupt Sinnlichkeit nennt, läuft man Gefahr, durch dieses einzige Wort irre geleitet, den Unterschied zwischen äußerer und innerer Wahrnehmung und eben dadurch das wahre Verhältniß der Wahrnehmung zur Vernunft zu verkennen. Denn die innere Wahrnehmung hat Thatsachen von ganz anderer Art zum Gegenstande, als die äußere. Sie gehört zu den innern Bedingungen der Möglichkeit des Denkens selbst, auch außerhalb aller Beziehung der Gedanken auf Dinge außer uns. Die Vernunft, was sie auch übrigens sey, wüßte von sich selbst nichts ohne die innere Wahrnehmung, die alles Denken begleitet. Das Vermögen der innern Wahrnehmung mag immerhin innerer Sinn genannt und durch diese Benennung von den äußern Sinnen unterschieden werden; nur vergesse man nicht, daß der denkende Geist seine eigne Thätigkeit auf eine ganz andre Art wahrnimmt, als das problematische Etwas, das wir ein physisches Ding außer uns nennen. Die Aufklärung der inneren Wahrnehmung muß ein Hauptgeschäft der Apodiktik seyn. Auf dem Verhältnisse des innern Sinnes zur Vernunft beruhet die Entscheidung des Streits zwischen dem Rationalismus und dem Empirismus, besonders in Beziehung auf die Möglichkeit einer Erkenntniß des Uebersinnlichen. Auch die Begriffe

von

von Anschauung, Empfindung und Gefühl erwarten ihre philosophische Erklärung von dem Theile der Apodiktik, der sich mit der Analyse der innern Wahrnehmung in Beziehung auf den Begriff der Wahrheit beschäftigt.

Vergl. im Lehrbuche der phil. Vorkenntnisse, zweite Auflage §. 29–35.

4. Da die Wahrnehmung so nahe mit dem Erkennen verwandt ist, daß wir uns von einem Erkennen ohne alle äußere oder innere Wahrnehmung kaum einen Begriff machen können, so bedarf das Verhältniß der Wahrnehmung, als solcher, zum Erkennen überhaupt einer um so sorgfältigern Analyse. Wäre auch nur das unmittelbare Erkennen, das dem mittelbaren zum Grunde liegt, mit der Wahrnehmung schlechthin einerlei, so würde die Frage gar nicht entstehen können, ob da auch außer uns wirklich etwas ist, wo wir etwas äußerlich wahrnehmen, oder, anders ausgedrückt, ob die Sinne uns nicht täuschen. Aber diese Frage, die dem natürlichen Menschenverstande fast lächerlich scheint, geht von der Vernunft aus, ohne die wir überhaupt keine Vorstellung von Wahrheit hätten. Der Vernunft wollen wir als vernünftige Wesen unsre Ueberzeugung

gung verdanken, nicht einem blinden Glauben an das Zeugniß der Sinne. Ob und wie die Vernunft das Zeugniß der Sinne bestätigt, oder verwirft, soll die Apodiktik untersuchen. Indem die Vernunft sich selbst als etwas von den Sinnen Verschiedenes erkennt, bezieht sie auch alles Erkennen, das dem denkenden Geiste genügen soll, auf sich selbst, oder, anders ausgedrückt, die Vernunft erkennt sich selbst als das eigentliche oder höhere Erkenntnißvermögen, das mit dem Vermögen der Wahrnehmung nicht schlechthin einerlei ist. Aber indem die Vernunft sich selbst als das eigentliche Erkenntnißvermögen erkennt, unterscheidet sie auch das Erkennen überhaupt von dem bloßen Denken, das, als solches, eben so wohl irrig, als wahr, seyn kann. Auf dieser Unterscheidung, deren wir uns unablässig bewußt sind, wenn wir die Wahrheit eines Urtheils prüfen, beruht der Gegensatz zwischen Vernunft und bloßem Verstande. Von der Aufklärung dieses, oft ganz übersehenen, oft sonderbar mißdeuteten Gegensatzes hängen die meisten Resultate der Apodiktik ab. Nicht eher, als bis in Beziehung auf Wahrheit überhaupt der Unterschied zwischen dem Wahrnehmungsvermögen, dem bloßen Verstande, und der Vernunft in der höheren Bedeutung des Worts, ins Klare gebracht ist, lassen sich die Begriffe von Erkennen, Wissen

sen und Glauben in ein philosophisches Verhältniß zu einander stellen.

Vergl. im Lehrbuche der phil. Vorkenntnisse, zweite Auflage, §. 47-58.

5. Die Ordnung, in welcher die Apodiktik die in ihren Umkreis fallenden Probleme zu lösen hat, geht aus dem Verhältnisse des Begriffs der Wahrheit zu der Vernunft hervor. Denn daran zweifelt niemand, daß die Vernunft, was sie auch übrigens seyn mag, dasjenige in unserm Geiste ist, was uns treibt, nach Wahrheit zu streben, und was uns fähig macht, Wahrheit von Irrthum zu unterscheiden. Aber eben so gewiß ist, daß wir uns des Strebens nach Wahrheit nie anders bewußt werden, außer, indem wir räsonniren d. h. Verstandesvorstellungen oder Begriffe zu allgemeinen Urtheilen verbinden, aus denen wir Schlüsse ziehen. Nach demonstrativer oder aus einer syllogistischen Verkettung von Begriffen einleuchtender Wahrheit verlangt uns überall, wo uns kein blinder Glaube genügt. Der ganze logische Proceß des Denkens hängt mit dem Zusammentreten aller Wahrheiten in der Einheit des Bewußtseyns so genau zusammen, daß die Frage, ob und in welchem Sinne sich überhaupt etwas beweisen läßt, gar nicht philosophisch beantwortet werden

kann,

kann, wenn wir nicht von der allgemeinen Logik ausgehen. Die Apodiktik setzt die Logik, die man jetzt gewöhnlich die allgemeine nennt, als eine propädeutische Wissenschaft insofern voraus, als die Gesetze, nach denen der denkende Geist in seinen Urtheilen überhaupt mit sich selbst übereinstimmt, in jeder Hinsicht dieselben sind. Aber diese Gesetze bedürfen einer wiederholten Analyse in Beziehung auf die Frage, welchen Antheil der logische Proceß des Denkens an der Begründung unbezweifelbar wahrer Urtheile hat, und unter welchen Bedingungen eine syllogistische Verkettung von Urtheilen für einen unumstößlichen Beweis gelten kann. Die Antwort auf diese Frage ist die logische Apodiktik. Von ihr schreitet der forschende Verstand fort zu den transcendentalen Untersuchungen, die ihren Nahmen erhalten haben von dem Bedürfnisse des menschlichen Geistes, die Schranken der Sinnlichkeit zu übersteigen und sich, wo möglich, zu einer Erkenntniß des Uebersinnlichen zu erheben. Von diesem zweiten Theile der Apodiktik erwartet der Unterschied zwischen Verstand, Vernunft, Wahrnehmung und Gefühl die nöthige Aufklärung. Da nun aber das Erkennen in unserm Geiste auch zu dem Wollen in einem merkwürdigen Verhältnisse steht, dessen wir uns besonders bewußt werden, wenn die Vernunft sich

selbst

selbst entweder als einerlei mit der moralischen Freiheit, oder doch als Bedingung der Möglichkeit eines freien Wollens erkennt, so darf im Systeme der Apodiktik auch der Theil nicht fehlen, der sich praktische Apodiktik nennt, und der zugleich über das Verhältniß der moralischen Ueberzeugung zu der sogenannten speculativen entscheiden muß.

Erste Abtheilung.

Logische Apodiktik.

---

6. Was man sich auch unter Wahrheit denken mag; der Begriff von Wahrheit überhaupt gehört, wie alle abstracten Vorstellungen oder Begriffe, dem Verstande an. Verstand nennen wir die Summe derjenigen Functionen der Denkkraft, durch welche Begriffe oder abstracte Vorstellungen gebildet werden und sich zu Urtheilen verbinden, aus denen Schlüsse entspringen. Ob es noch andere Functionen der Denkkraft oder des Denkvermögens giebt, wird der zweite Theil der Apodiktik lehren. Nennen wir aber das Vermögen, zu denken, Vernunft im weitesten Sinne des

Worts

Worts, so bleibt wenigstens denkbar, daß es auch höhere Functionen dieses Vermögens gebe; Functionen, durch die sich die Vernunft über das bloße Begriffebilden, Urtheilen und Schließen erhebt. Die Summe dieser höheren Functionen der Vernunft mag, in Ermangelung eines besondern Worts, Vernunft im höheren Sinne genannt werden. In jedem Falle aber müssen diese höheren Functionen übereinstimmen mit den logischen in der Einheit des Denkens, ohne welche die Vernunft sich selbst nicht erkennt.

Vergl. die allgemeine oder propädeutische Logik in des Verfassers Lehrbuche der philos. Vorkenntnisse. — Nachweisung einiger Bemühungen verdienstvoller Denker, den Unterschied zwischen Vernunft und Verstand in die Philosophie einzuführen. — Unbequemlichkeit der Uebertragung dieses Unterschieds in fremde Sprachen. Verhältniß des griechischen νᾶς zum λόγος.

7. Alles Erkennen in abstracten Vorstellungen oder Begriffen, ist ein Erkennen des Einen in Vielem, und des Vielen in Einem. Das Eine in Vielem ist das Allgemine oder das logische Ueberhaupt. Das Einzelne und dessen Summation, das Viele, ist dem logischen Processe des Denkens gemäß nicht anders denkbar als durch Unterordnung unter das Allgemeine. Um uns z. B.

den

den Philosophen Kant zu denken, müssen wir die individuellen Eigenschaften dieses außerordentlichen Mannes unterordnen unter die allgemeinen Begriffe von einem Philosophen, einem Professor, einem Menschen u. s. w. Auf gleiche Art sind Particular- und Singular-Urtheile nur unter Voraussetzung eines allgemeinen Urtheils möglich, dessen Objectbegriffe der Objectbegriff des Particular- oder Singular-Urtheils untergeordnet wird. Daher setzt jede Beantwortung der Frage: Was ist das? irgend einen, wenn auch noch so engen allgemeinen Begriff voraus, dem das Object der Frage untergeordnet wird, indem wir antworten: Es ist Dieß oder Jenes, das heißt: Es gehört zu dieser, oder jener Classe, Gattung, Art von Objecten. Dadurch unterscheidet sich wesentlich das Denken des Einzelnen von dem Bezeichnen der einzelnen Dinge, die in die Sinne fallen, durch einen Nahmen. Alles Erkennen in Begriffen (das sogenannte discursive Erkennen) geht also vom Allgemeinen aus. Daher ist auch kein Schluß möglich ohne Voraussetzung eines allgemeinen Urtheils oder Grundsatzes, aus welchem ein anderes Urtheil gefolgert wird. Was wir also auch immer als Etwas begreifen oder durch Denken in Begriffen erkennen mögen; nie erkennen wir von dem Etwas im Begriffe mehr, als ein Classenver-

hältniß unter den Objecten nach den Abstufungen der Allgemeinheit. Also können wir durch Begriffe überhaupt nichts weiter erkennen, als, immer nur Eins in dem Andern und aus dem Andern.

Erinnerung an Plato's logische Erkenntnißlehre.

8. Die logische Einheit ist verwandt mit der arithmetischen, aber von weiterem Umfange. Um uns Eins als eine Zahl zu denken, müssen wir von aller Mannigfaltigkeit der Merkmale eines allgemeinen Begriffs abstrahiren, und den logischen Begriff von Etwas überhaupt als das Gegentheil der Vielheit setzen. Der Begriff der Vielheit entspringt aus der Wiederholung der Vorstellung von Etwas als Etwas. Beide arithmetischen Begriffe finden ihre Anwendung überall, weil alles Denkbare als Etwas gedacht und in der Vorstellung wiederholt werden kann. Aber das arithmetische Eins für einen metaphysischen Erkenntnißbegriff zu halten, konnte in der Periode des ersten Erwachens philosophischer Forschung nur einem mathematischen Kopfe einfallen, der von dem Nothwendigen, das in der richtigen Verknüpfung der Zahlbegriffe liegt, begeistert wurde. Wer in neueren Zeiten zu dieser Verstandesverirrung zurückkehrte, mußte den Unterschied zwischen dem Denken überhaupt und dem Rechnen verkennen, um das Den-

ken als ein Rechnen, nicht das Rechnen als ein Denken, zu erklären.

Entstehung der Zahlen-Metaphysik des Pythagoras. — Seltsame Verwechslung des Denkens überhaupt mit dem Rechnen in der sich selbst so nennenden ersten Logik von Bardili.

9. Wir erkennen logisch das Eine im Vielen nie anders, als, indem wir in dem Mannigfaltigen eine Uebereinstimmung bemerken, nach welcher die Objecte des Denkens, sofern sie gemeinschaftliche Merkmale haben, in dieser Hinsicht Einerlei sind. Nun ist aber kein Objectbegriff in jeder Hinsicht der höchste. Selbst dem Begriffe des Etwas, der alles Mögliche zu umfassen scheint, steht als Correlat der Begriff des Nichts gegenüber; und in dem Begriffe des Etwas überhaupt liegt nichts weiter als das durchaus unbestimmte Setzen eines Objects als eines Gedankendings, das seine Bestimmungen, durch die wir erkennen wollen, was es denn ist, noch erwartet. Diese Bestimmungen erhält der Objectbegriff durch die Merkmale, durch die sich ein Etwas von dem andern unterscheidet. Wo also das Unterscheiden überhaupt aufhört, da verschwindet auch die Möglichkeit des discursiven Erkennens. Aber je höher sich das discursive Erken-

kennen über die Wahrnehmung erhebt, desto allgemeiner werden die Begriffe; desto mehr Begriffe fallen durch übereinstimmende Merkmale zusammen; desto weiter wird die Sphäre der relativen Einerleiheit. Da nun die Vernunft im Steigern der Allgemeinheit das Allgemeinste sucht, dem Alles untergeordnet werden soll, so strebt sie logisch nach Erkenntniß einer absoluten Identität oder Einerleiheit, oder, mit andern Worten, nach einem höchsten und allumfassenden Begriffe, der alles Denkbare in sich vereinigen soll. Da sie nun aber keines andern Alles umfassenden Begriffs fähig ist, als des durchaus unbestimmten Begriffs von einem Etwas, dem überdieß noch das Nichts entgegensteht; so verwandelt sich die reine logische Identität überall, wo der Begriff von Etwas eine bestimmte Anwendung findet, in den Begriff der Aehnlichkeit nach übereinstimmenden Merkmalen. Aus dem Begriffe der reinen Identität läßt sich also durchaus gar nichts erklären. Und wie hoch auch das discursive Erkennen sich über die Wahrnehmung erhebe, so erkennt doch kein menschlicher Verstand mehr, als, wie Eins mit dem Andern übereinstimmt, und wie, vermöge dieser Uebereinstimmung, Eins mit dem Andern zusammenhängt.

10. Die Abhängigkeit aller Begriffe von ihren Merkmalen ist von entscheidender Bedeutung für die allgemeine Wahrheits- und Wissenschaftslehre. Denn da allen Begriffen etwas im logischen Bewußtseyn zum Grunde liegt, worauf wir merken müssen, um ein Etwas von dem andern in Begriffen zu unterscheiden, so kann der Verstand aus sich selbst keinen Begriff erzeugen. Wo ein Begriff entstehen soll, muß im logischen Bewußtseyn ein Substrat, eine Masse von früheren Vorstellungen, vorhanden seyn, aus welchen der Verstand dasjenige hervorhebt, was, als Summe von Merkmalen, die Sphäre des Begriffes bestimmt und eben dadurch den Begriff bildet. Alle Erkenntniß in Begriffen ist also, wie ein großer Denker sich ausdrückt, Erkenntniß aus der zweiten Hand, d. h. nie mehr, als mittelbare Erkenntniß. Soll es also Erkenntniß a priori geben, die die Vernunft aus sich selbst schöpft und nur sich selbst verdankt, so muß die Vernunft im weiteren Sinne des Worts (vergl. §. 6.) nothwendig in sich selbst etwas enthalten, das den reinen Begriffen zum Grunde liegt. Der Empirismus, der alle Begriffe ohne Ausnahme auf die Verbindung des Denkens mit sinnlichen Vorstellungen zurückführt, erscheint in der logischen Apodiktik als unwiderlegbar; wenn nicht be-

wiesen werden kann, daß die Vernunft a priori durch sich selbst Vorstellungen erzeugt, die weder Begriffe, noch sinnliche Vorstellungen sind, aus denen aber der Verstand auf dieselbe Art, wie aus den sinnlichen Vorstellungen, Begriffe bildet.

11. Der Anfang aller Bildung der Begriffe im logischen Bewußtseyn ist die logische Entsinnlichung oder Abstraction, d. i. diejenige Function des Denkvermögens, durch welche der sinnliche Zusammenhang der Vorstellungen aufgehoben, und der intellectuelle oder verstandesmäßige gesetzt wird. Durch Abstraction wird das Eine in Vielem als das Uebereinstimmende im Mannigfaltigen erkannt. Durch die Abstraction allein wird also gar nichts erkannt, es müßte denn seyn, daß ein höheres, über alle Begriffe erhabenes Etwas sich dem denkenden Geiste unmittelbar zu erkennen gäbe oder offenbarte, indem wir uns in der Abstraction über alles Sinnliche erheben. Eine solche Erkenntniß des Uebersinnlichen hätte dann aber gar nichts gemein mit der logischen Erkenntniß des Einen in Vielem. Der Antheil, den die Abstraction an dem discursiven Erkennen überhaupt nimmt, beschränkt sich ganz und gar darauf, daß sie die logische Synthesis d. i. den logischen Zusammenhang der Vorstel-

stellungen möglich macht. Diese Synthesis fängt an mit Bildung der Begriffe nach übereinstimmenden Merkmalen vorausgesetzter Vorstellungen. Sie schreitet fort zur logischen Form der Urtheile in der Verknüpfung übereinstimmender Begriffe. Sie endigt mit Schlüssen, die auf der Uebereinstimmung vorausgesetzter Urtheile beruhen. Da nun die Erkenntniß durch Schlüsse auf der Erkenntniß durch Urtheile in der logischen Form, diese wieder auf der Erkenntniß durch Begriffe beruht; durch keinen Begriff aber etwas unmittelbar erkannt wird (§. 10.); so beruhet zuletzt die Wahrheit alles discursiven Erkennens in seinem ganzen Umfange auf dem unmittelbar Gewissen in den Substraten der Begriffe.

Vorläufige Andeutung der intellectuellen Schwärmerei, die unvermeidlich ist, wenn man durch logische Entsinnlichung oder Abstraction ein metaphysisches Eins in Vielem erkennen will.

12. Daß wir am Ende überall, wo von Wahrheit die Rede ist, zurückkommen müssen auf etwas vor dem discursiven Erkennen im Bewußtseyn Vorausgesetztes, zeigt sich auch in der Verbindung der logischen Synthesis mit der Analysis oder der Zersetzung der Vorstellungen durch Denken. Soll ein Schluß geprüft werden, so muß er

zersetzt werden in die Urtheile, durch deren Verbindung er gebildet ist. Soll die Wahrheit eines Urtheils discursiv erkannt werden, so müssen wir das Urtheil auflösen in die Begriffe, die seine logischen Bestandtheile sind. Liegt also nicht schon etwas Wahres in diesen Begriffen, so ist auch das Urtheil unbegründet, die Begriffe mögen übrigens nach gewissen Voraussetzungen noch so richtig zusammenhängen. Woran soll ich nun aber erkennen, ob ich mich nicht täusche durch diesen, oder jenen Begriff? Durch bloße Synthesis oder Verbindung eines Begriffes mit andern Begriffen, und wäre es in den kunstreichsten Schlüssen, können wir keinem einzigen Begriffe auf den Grund kommen. Nenne man nun Dasjenige, was den Begriffen als Substrat im logischen Bewußtseyn zum Grunde liegt, vorläufig wie man will; immer muß in Diesem, also nicht im Begriffe, als solchem, nicht im Urtheile, als solchem, nicht im Schlusse, als solchem, das ursprüngliche Kriterium gesucht werden, durch das sich die Wahrheit, die durch den logischen Proceß des Denkens erkannt werden soll, von dem Irrthume scheidet. Der Verstand muß nothwendig irren, wenn das unmittelbare Bewußtseyn getäuscht ist.

Allgemeine Charakteristik des Scholasticismus als desjenigen falschen Rationalismus, der

durch

durch das Mittelbare das Unmittelbare begründen, und den Syllogismus, als solchen, zum Träger der Wahrheit machen will.

13. Das Erkennen in Begriffen kann also auch auf keine Art begründet werden durch Definitionen. Eine Definition ist eine erschöpfende Erklärung eines Begriffs durch ein Urtheil. Definitionen sind möglich, wo sich ein gedachtes Object als Definitum unter einen höheren Begriff stellen und im Verhältnisse zu diesem höheren Begriffe so bestimmen läßt, daß der Begriff, den wir uns von dem Objecte machen, erschöpft wird durch gewisse Prädicate, die wir zu dem höheren Begriffe hinzufügen; z. B. in dem Urtheile: "Ein Triangel ist eine dreiseitige Figur." Also läßt sich überhaupt nichts Ursprüngliches im Erkennen definiren, weil die Möglichkeit des Definirens erst da anfängt, wo schon ein anderer und höherer Begriff als Erkenntnißgrund vorausgesetzt wird. Jede Definition steht und fällt also mit der Wahrheit vorausgesetzter Begriffe. Aber auch durch eine wahre Definition wird nur logisch erklärt, wie sich in unserm Verstande ein Begriff verhält zu andern Begriffen. Was den Begriffen überhaupt zum Grunde liegt, und was wahre Begriffe unterscheidet von falschen, liegt gänzlich außer der Sphäre der Definition.

Sonderbare Selbsttäuschung so manches scharfsinnigen Kopfs, der durch Definitionen den Dingen auf den Grund zu kommen suchte.

14. **Urtheile** haben mit Recht ihren Nahmen von der richterlichen Entscheidung; denn durch Urtheile entscheidet die Vernunft zwischen Wahrheit und Irrthum. Aber Urtheile selbst können wahr, oder falsch seyn. Das Urtheil im **logischen** Sinne, als Synthesis übereinstimmender Begriffe, kann also in seiner logischen Form das verlangte letzte Kriterium der Wahrheit nicht enthalten. Die **logische Form** der Urtheile, d. i. die Hinzufügung eines Prädicatbegriffs zu einem Objectbegriffe, ist auch nicht immer nothwendig, um die Vernunft zum **Fürwahrhalten** zu bestimmen. In der Form eines einzigen Begriffs kann die Vernunft **Handlungen** und **Begebenheiten** ergreifen, indem sie sich bestimmt, zu entscheiden, daß etwas sey, oder nicht sey; und diese Entscheidung hat ganz den Charakter eines Urtheils. So urtheilen wir: "**Es regnet**", indem wir den Regen **sehen** und **hören**. Wird aber, der logischen Form gemäß, ein Object gesetzt, um ihm ein Prädicat beyzulegen, so wird jenes Object schon als **bekannt** in irgend einer Hinsicht vorausgesetzt; und es kömmt im Grunde wenig darauf an, ob wir **analytisch** finden, daß die Prädicate in dem Objectbegriffe

begriffe ursprünglich eingeschlossen lagen, oder, ob wir synthetisch dem Objecte neue Prädicate beilegen, an die wir vorher nicht dachten. In beiden Fällen können wir nichts beurtheilen, als das schon in irgend einer Hinsicht Bekannte. Folglich ist in allen wahren Urtheilen die Wahrheit dieser Urtheile abhängig von der vorausgesetzten Wahrheit der Objectbegriffe. Sind diese falsch, so ist das Urtheil falsch, die Prädicate, die dem Objecte beigelegt werden, mögen seyn, welche sie wollen. Folglich ist alle Erkenntniß in der logischen Form von Urtheilen nur Fortsetzung eines vorausgesetzten und unmittelbaren Erkennens.

Wie es gekommen, daß man in der Kantischen Schule den Unterschied zwischen synthetischen und analytischen Urtheilen so wichtig gefunden hat.

15. Soll die Wahrheit eines Urtheils unmittelbar aus ihm selbst einleuchten, wie sie z. B. aus den mathematischen Axiomen einleuchtet, so kann das Wort Wahrheit in diesem Sinne nichts weiter bedeuten, als Uebereinstimmung des Urtheils mit einer gewissen, unsrer geistigen Natur gemäßen Vorstellungsart, bei der wir es bewenden lassen müssen. So leuchtet einem Jeden, wer sich zwei gleichseitige und gleichwinklige Triangel vorstellt, die Wahrheit

des

des Satzes ein, daß diese Triangel einander decken. Einige solcher Axiomen sind nur analytische Urtheile oder Verdeutlichungen des Objectbegriffs durch die in ihm selbst schon liegenden Prädicate, z. B. der Satz: "Das Ganze ist so groß wie die Summe seiner Theile." In solchen Urtheilen liegt nichts weiter, als, was sich von selbst versteht, nämlich die Uebereinstimmung des Urtheils mit den vorausgesetzten Merkmalen des Objectbegriffs.

16. Urtheile, deren Wahrheit nicht unmittelbar aus dem Zusammenhange der Begriffe einleuchtet, müssen bewiesen werden. Schon der Begriff eines Beweises setzt voraus, daß es Kriterien der Wahrheit gebe. Aber er setzt nicht voraus, daß das letzte Kriterium der Wahrheit in der syllogistischen Form liege. Wie vielerlei Arten von Schlüssen es giebt, wird hier, als bekannt aus der allgemeinen Logik, vorausgesetzt. Jede Schlußart, als solche, beruhet auf der Entwickelung des nothwendigen Zusammenhangs unsrer Gedanken nach den Principien der logischen Einerleiheit (§. 9.) und des Widerspruchs. Wenn also nicht schon in diesen logischen Principien an sich ein letztes Kriterium der Wahrheit vorhanden ist, so kann durch keinen Syllogismus etwas mehr

erkannt

erkannt werden, als, wie nach gewissen Voraussetzungen ein Satz aus dem andern folgt. Woher nun aber die Wahrheit dieser Voraussetzungen? Soll auf diese Frage wieder durch einen Syllogismus geantwortet werden, dessen beweisende Kraft in der syllogistischen Form allein enthalten seyn soll, so verliert sich der Begriff eines Beweises überhaupt in einer unendlichen Reihe von Voraussetzungen. Die analytischen oder unmittelbaren Schlüsse lehren uns nichts weiter, als, was sich nach den allgemeinen Gesetzen des Denkens von selbst versteht, wenn wir aus dem Zusammenhange der Begriffe einsehen, wie in einem Satze ein anderer enthalten ist. Die synthetischen Schlüsse, die auf zwei oder mehreren Prämissen beruhen, sind entweder kategorische, oder hypothetische, oder disjunctive Schlüsse. Der hypothetische Schluß zeigt schon durch seinen Nahmen an, daß er nur insofern auf Bündigkeit Anspruch macht, als der hypothetische Satz, von dem er ausgeht, für wahr angenommen wird. Der disjunctive Schluß bindet die Vernunft durch seine logische Form ebenfalls nur unter einer Voraussetzung, nämlich dieser, daß zwischen dem Entweder und dem Oder kein Drittes liegt. Der kategorische Schluß beweiset augenscheinlich gar nichts, wenn die beiden Prämissen, die er durch

einen

einen Mittelbegriff verbindet, nicht als Wahrheiten vorausgesetzt werden. Und so ergiebt sich aus der Analyse der syllogistischen Formen sonnenklar, daß jeder Schluß, wenn er für einen Beweis, oder für einen Theil eines Beweises gelten soll, ein letztes Kriterium der Wahrheit voraussetzt, das außerhalb der syllogistischen Formen liegt. Wer nichts für wahr gelten lassen will, außer insofern, als es sich durch richtige Folgerung aus vorausgesetzten Urtheilen ergiebt, den nöthigt die Logik, auf alle Wahrheit Verzicht zu thun.

Kritik des skeptischen Diallelus. — Vergl. des Verfassers frühere Bearbeitung der Apodiktik vom Jahre 1799.

17. Blicken wir nun von der syllogistischen Synthesis zurück zur logischen Entstehung der Begriffe (§. 9. 10. 11.), so zeigt sich uns das allgemein bekannte Princip des Widerspruchs auch in Beziehung auf den allgemeinen Begriff von Wahrheit als der negative Canon alles richtigen Denkens. Nach diesem Canon regulirt sich die Vernunft unablässig, wo wir durch discursives Erkennen den Irrthum abwehren; denn der Widerspruch, im logischen Sinne, ist das directe Gegentheil der Einheit des Denkens; und nur in dieser Einheit verbindet sich jedes wahre Urtheil mit jedem andern wahren Urtheile. Nun

läßt

läßt sich aber die Einheit des Denkens im logischen Sinne nicht tiefer verfolgen, als bis zur Uebereinstimmung der Begriffe in gemeinschaftlichen Merkmalen (§. 9.). Der Widerspruch, im logischen Sinne, oder die Zerstörung des Denkens durch sich selbst, fängt also an (als contradictio in adjecto) mit der unmittelbaren Verknüpfung von Begriffen, die durch entgegengesetzte Merkmale einander gegenseitig ausschließen, z. B. ein eckiger Zirkel. Sollen Urtheile neben einander bestehen, so darf das eine nicht die logischen Bedingungen der Möglichkeit des andern aufheben. Alle Schlüsse folgen dem Princip des Widerspruchs insofern, als wir unsern eignen Voraussetzungen getreu bleiben, also, um einen Satz aus einem vorausgesetzten abzuleiten, dasjenige nicht wieder zurücknehmen, was wir als wahr vorausgesetzt haben. Das logisch Nothwendige oder Bindende in der syllogistischen Verknüpfung der Urtheile ist nichts anders als eben jene, im Zusammenhange der Begriffe liegende Uebereinstimmung des Einen mit dem Andern. Daraus aber, daß man seinen Voraussetzungen getreu bleibt, indem man erkennt, wie Eins mit dem Andern, den vorausgesetzten Merkmalen der Begriffe gemäß, übereinstimmt, läßt sich auf keine Art einsehen, ob uns die vorausgesetzten Begriffe nicht täuschen.

Anzei-

Anzeige der Versuche, dem logischen Princip des Widerspruchs von neuem eine metaphysische Dignität zu ertheilen.

18. Daß das Princip des Widerspruchs ein logisches Kriterium der Wahrheit ist, läßt sich vernünftigerweise gar nicht bezweifeln. Denn da wir durch den logischen Proceß des Denkens überhaupt die Wahrheit nur in der Uebereinstimmung des Einen mit dem Andern (§. 9.) erkennen, so stößt die Vernunft das sich selbst Widersprechende als absurd oder schlechthin unvernünftig und folglich unwahr von sich. Daraus aber folgt nicht, daß aus dem Princip des Widerspruchs ein Satz als wahr, oder unwahr, anders, als unter Voraussetzungen erkannt werden könne, die eine andere Art von Prüfung bedürfen. Daher mußte sich der forschende Verstand in unendliche Täuschung verwickeln, als man in diesem logischen Princip den Schlüssel zum Reiche der Möglichkeit gefunden zu haben glaubte, wovon in der Metaphysik weiter die Rede seyn wird. Denn was sich widerspricht, erkennen wir als unmöglich. In dem Princip des Widerspruchs scheint also das Kriterium der Möglichkeit überhaupt zu liegen. Achten wir aber genauer auf die wahre Bedeutung des Begriffs der Möglichkeit, so zeigt sich bald, daß dieser Begriff weit über die logische

Denk-

Denkbarkeit hinaus reicht. Möglich im metaphysischen Sinne ist, was dem allgemeinen Causalnexus der Dinge und dem Verhältnisse dieses Causalnexus zum Urgrunde alles Daseyns und Denkens gemäß ist. Im Begriffe des Widerspruchs liegt aber weder eine Erkenntniß des allgemeinen Causalnexus der Dinge, noch eine Erkenntniß der Verhältnisse dieses Nexus zum Urgrunde alles Daseyns und Denkens. Erst nach Voraussetzung einer solchen Erkenntniß erkennen wir dasjenige, was den richtigen Begriffen von der Natur der Dinge widerspricht, zugleich als das sich selbst Widersprechende. Weiter darf die logische Apodiktik in dieser Beziehung der Metaphysik nicht vorgreifen.

19. Das erste Resultat der logischen Apodiktik ist also, daß dem Begriffe der Wahrheit überhaupt etwas zum Grunde liegen muß, das auch dem discursiven Erkennen, durch das wir Wahrheit von Irrthum unterscheiden, zum Grunde liegt, aber durch bloßes Räsonniren nicht gefunden werden kann. Wahrheit im logischen Sinne ist Uebereinstimmung unsrer Begriffe, Urtheile und Schlüsse unter einander in der Einheit des Denkens. Das Bewußtseyn dieser Uebereinstimmung heißt ein Erkennen, sofern wir voraussetzen, daß den

den Begriffen, von denen wir ausgehen, dasjenige zum Grunde liegt, vermöge dessen in diesen Begriffen selbst schon Wahrheit enthalten ist. Abgesehen von diesem, hier noch als unbekannt angenommenen Etwas, ist alle logisch richtige Verknüpfung von Begriffen ein bloßes Denken. Werden Begriffe, in denen schon Wahrheit liegt, verbunden in richtigen Urtheilen und Schlüssen, so wird aus dem Erkennen ein eigentliches Wissen. Es giebt also kein unmittelbares Wissen; weil das Wissen überhaupt ein Urtheilen ist, das schon Erkenntnißbegriffe voraussetzt. Aber es muß ein unmittelbares Erkennen geben, wenn es überhaupt ein Wissen geben soll; weil das Wissen, als discursives Erkennen, sich dadurch von dem bloßen Denken unterscheidet, daß es sich durch Begriffe auf das unmittelbar Erkannte bezieht, ohne welches überhaupt kein Erkennen denkbar ist. Kein Begriff aber kann entstehen, ohne sich auf den Grund der Möglichkeit alles discursiven Erkennens zu beziehen; und insofern liegt freilich im logischen Processe des Denkens überhaupt, nur nicht in jedem Urtheile, etwas Wahres.

Erläuterung der logischen Wahrheit als einer formalen im Sinne der Kantischen Schule.

20.

20. Aus dem ersten Resultate der logischen Apodiktik leuchtet ein zweites von selbst ein. Alles discursive Erkennen, als solches, ist bloß subjectiv. Wir bewegen uns, indem wir räsonniren, mit unsern Gedanken nicht hinaus über das Reich der Begriffe, die, als Begriffe, bloße Vorstellungen sind. Durch Denken im bloß logischen Sinne können wir also nicht einmal finden, was denn die Vorstellungen eigentlich zu Vorstellungen macht, d. h. wodurch sich diese subjectiven Zustände auf Etwas, das ihnen zum Grunde liegt (§. 2.), beziehen. Wie kommt es denn nun aber, daß der denkende Geist eben durch sein Denken sich über den Wechsel der veränderlichen Vorstellungen zu erheben, und dasjenige zu erkennen sucht, was ist, wie es ist, nicht wie Dieser, oder Jener in seinem subjectiven Verstande es sich vorstelle? Woher die Vorstellung von einer Möglichkeit, durch Denken die bloße Vorstellung zu durchdringen, und eben dadurch die objective und ewige Wahrheit zu finden, die, als Uebereinstimmung der Vorstellungen mit der Natur der Dinge und ihren Verhältnissen zu dem Urgrunde alles Daseyns und Denkens, für alle vernünftige Wesen eine und dieselbe seyn soll? Nicht einmal die Möglichkeit dieser Fragen kann die logische Apodiktik erklären. Gäbe es keine höheren Functionen des

Denkvermögens, als die discursiven, so würden wir uns mit dem subtilsten Räsonniren nicht einmal einen problematischen Begriff machen können von ewiger Wahrheit.

Erste Andeutung eines haltbaren Rationalismus. Vergl. §. 10.

21. Das dritte Resultat der logischen Apodiktik ist die Berichtigung des Begriffes von einem Grunde oder Princip im philosophischen Sinne. Dieser Begriff ist der Vernunft bei allem discursiven Erkennen so unentbehrlich, daß er sogar, wie z. B. im Lateinischen, mit demselben Worte bezeichnet werden kann, das die Vernunft selbst bedeutet. Aber eben dieser Begriff vereinigt in sich objective Merkmale mit subjectiven. Ein Grund in der subjectiven Bedeutung ist etwas in unserm Geiste, woraus wir die Wahrheit eines Urtheils erkennen, oder zu erkennen glauben. Da nun die discursive Erkenntniß, so fern sie durch Schlüsse möglich wird, allgemeine Urtheile voraussetzt, so werden, nach dem logischen Sprachgebrauche ganz richtig, die allgemeinen Urtheile Grundsätze oder geradezu Gründe genannt. Wo Gründe, in diesem Sinne des Worts, fehlen, da ist keine demonstrative Erkenntniß möglich. Nun liegt aber in der logischen Form der

allge-

allgemeinen Urtheile durchaus kein Kriterium der Wahrheit; denn auch falsche Begriffe (vergl. §. 12.) können mit andern Begriffen verbunden werden in der logischen Form eines allgemeinen Urtheils. Die Wahrheit eines Urtheils beruhet immer auf der Wahrheit der Begriffe, und diese wieder auf der Wahrheit ihrer Substrate im logischen Bewußtseyn (§. 10.). Grundsätze sind also nie mehr als mittelbare Gründe. Durch Grundsätze und Schlüsse muß also die Apodiktik das Erkennen systematisch zurück führen auf die unmittelbaren Gründe. Wenn nun dieses Unmittelbare nichts mehr ist, als Wahrnehmung, es sey innere, oder äußere (§. 3.), so muß ohne Einschränkung zugestanden werden, daß die Vernunft am Ende doch nichts weiter, als bloßer Verstand sey. Denn irgend eine Wahrnehmung, es sey innere, oder äußere, liegt jedem Begriffe im logischen Bewußtseyn zum Grunde. Auf diese unbezweifelbare Wahrheit beruft sich der Empirismus, der eben deßwegen entweder gar keinen Unterschied zwischen Vernunft und Verstand zuläßt, oder in den allgemeinen Begriff von Vernunft das Wahrnehmungsvermögen mit hinüberzieht, um daraus zu erklären, wie die Vernunft sich als ein Erkenntnißvermögen bewähre. Aber wird denn nicht der Begriff der Wahrnehmung selbst null ohne

Voraussetzung eines Wahrgenommenen, oder Wahrzunehmenden? Fällt ohne diese Voraussetzung die Wahrnehmung nicht mit der bloßen Vorstellung zusammen, die, als solche (§. 2.), kein Merkmal der Wahrheit hat? Was der Wahrnehmung und den Vorstellungen selbst zum Grunde liegt, und ob die Vernunft, von der diese Frage ausgeht, ein höheres Wahrnehmungsvermögen ist, oder ob sie auf eine andre Art Erkenntnißgründe in sich selbst trägt, das ist es, was ergründet werden muß, wenn nicht ein flacher Empirismus als die einzig gesunde Philosophie übrig bleiben und die Vernunft für eine bloße Dollmetscherin des Wahrnehmungsvermögens gelten soll.

Sonderbarer Doppelsinn des Wortes Raison. Les raisons ne sont pas la raison. Les raisons sont presque toujours des déraisons, sagt einer der geistreichsten und liebenswürdigsten Menschen, der Prinz von Ligne. S. dessen *Lettres et pensées*, p. 274.

22. Aber wenn dem Verstande klar wird, wie er sich selbst erkennt, erscheint ihm das Verhältniß der Erkenntniß zur Wahrnehmung schon in einem ganz andern Lichte, als nach den Systemen des Empirismus. Woher hat der Verstand den allgemeinen Begriff, in welchem er sich selbst als Verstand erkennt? Worauf gründen sich die allge-

allgemeinen Begriffe von einem Begriffe, einem Urtheile, einem Schlusse? Gewiß auf innere Wahrnehmung insofern, als jeder Begriff einer solchen Unterlage im Bewußtseyn bedarf. Aber erkennt denn nicht der Verstand in dieser innern Wahrnehmung, die wir die logische nennen wollen, seine eigne Thätigkeit? Erkennt er sie nicht in eben dieser Wahrnehmung als etwas von der Wahrnehmung Verschiedenes? Wäre dieß möglich, wenn das Erkennen überhaupt ursprünglich nichts als Wahrnehmung wäre? Mit dem Denken selbst hebt also schon logisch das Erkennen von einer ganz andern Seite an. In sich selbst trägt der denkende Geist Erkenntnißgründe, deren er sich in der Verbindung des Denkens mit der innern Wahrnehmung bewußt wird. Diesen Erkenntnißgründen, die freilich mehr, als logisch, seyn müssen, wenn die Vernunft mehr, als bloßer Verstand, seyn soll, wollen wir weiter nachforschen. Wie der Verstand in unmittelbarer Verbindung mit der inneren Wahrnehmung sich selbst erkennt, sollte nicht eben so die Vernunft in ihren höheren Functionen sich selbst als ein höheres Erkenntnißvermögen erkennen? Sollte sie nicht in sich selbst die Erkenntniß des absoluten Etwas tragen, das gar kein Gegenstand der Wahrnehmung ist, aber als nothwendig vorausgesetzt werden

muß, wenn irgend etwas Wirkliches in uns und außer uns vernünftigerweise als möglich gedacht werden soll? Durch diese Fragen geht die logische Apodiktik in die transcendentale über.

Zweite Abtheilung.
Transcendentale Apodiktik.

23. Die transcendentale Apodiktik, durch welche untersucht werden soll, ob es für den menschlichen Geist eine Erkenntniß des Uebersinnlichen gebe (vergl. §. 5.), setzt voraus, daß man mit dem Worte Sinnlichkeit einen klaren und bestimmten Begriff verbinde. Anstatt mit diesem Worte das Empfindungsvermögen überhaupt zu bezeichnen, wollen wir lieber, um die Mißverständnisse zu vermeiden, deren schon oben (§. 3.) gedacht wurde, das physische Empfindungsvermögen und die auf dieses Vermögen sich beziehende Abhängigkeit des Geistes von den körperlichen Empfindungsorganen eigentliche Sinnlichkeit nennen. Das Empfindungsvermögen überhaupt aber ist einerlei mit dem Wahrnehmungsvermögen, ohne welches, wie die

die logische Apodiktik gelehrt hat, kein Begriff in unserm Verstande entstehen, und der Verstand nicht einmal sich selbst erkennen kann. Innere Wahrnehmung ist überhaupt ein Element des Bewußtseyns, in welchem die Vernunft auch in der höheren Bedeutung des Worts, was sie auch übrigens sey, insofern sich selbst erkennt, als sie von sich selbst einen Begriff hat. Wenn also die Vernunft ein Vermögen der Erkenntniß des Uebersinnlichen ist, so kann auch diese Erkenntniß nur insofern zum Bewußtseyn kommen, als sie mit innerer Wahrnehmung verbunden ist. Was aber nicht zum Bewußtseyn kommt, kann auch nicht zur Sprache gebracht, nicht mit Worten ausgedrückt werden. Also kann auch von einer Wissenschaft des Uebersinnlichen als einem Theile der Philosophie vernünftigerweise gar nicht die Rede seyn, wenn die Erkenntniß des Uebersinnlichen eine solche seyn soll, an welcher das Wahrnehmungsvermögen keinen Antheil hätte. Vielmehr, wenn die Vernunft eine Erkenntniß des Uebersinnlichen in sich selbst trägt (§. 22.), so kann diese Erkenntniß nur dadurch zum Bewußtseyn kommen, daß sie in die innere Wahrnehmung übergeht, aus welcher dann durch den logischen Proceß des Denkens die höheren Erkenntnißbegriffe hervorgehoben werden. Tiefer kann die Vernunft in sich selbst nicht

nicht blicken, als bis zum Bewußtseyn des Uebergangs ihrer Selbstthätigkeit in die innere Wahrnehmung. Die Fortsetzung der transcendentalen Apodiktik wird lehren, wie mit diesem Bewußtseyn das höhere Gefühl verbunden ist, das als passive Grundlage des Bewußtseyns jeden auf das Wesen der Dinge gerichteten Gedanken begleitet, und von den Wirkungen der physischen Sinnlichkeit eben so verschieden ist, wie die Vernunft selbst. Diese psychologischen Erläuterungen waren nothwendig, um den wahren Begriff von reiner Vernunft vor den gewöhnlichen Mißdeutungen zu sichern.

Vergleichung dieses Begriffs von reiner Vernunft mit dem Kantischen. — Erinnerung an die reinen Perceptionen des Malebranche. — Vergl. über die Vieldeutigkeit des deutschen Wortes Gefühl das Lehrbuch der philos. Vorkenntnisse, zweite Aufl. §. 27 und 35.

24. Aber um zu verstehen, wie die Vernunft das Uebersinnliche erkennt, muß man den Antheil verstanden haben, den sie selbst an der physischen Wahrnehmung nimmt, indem wir gleichsam instinctmäßig urtheilen, daß da, wo wir mit gesunden Sinnen wahrnehmen, ein wirklicher Gegenstand der Wahrnehmung außer uns existire. Aus der Sinnlichkeit allein läßt sich der Ausspruch des natürlichen Menschenverstandes über das sinnlich erkenn=

erkennbare Daseyn einer Außenwelt nicht ableiten. Denn in der sinnlichen Wahrnehmung, als solcher, fällt das Object mit der Wahrnehmung zusammen. Eine Wahrnehmung unterscheiden von ihrem Gegenstande kann nur ein denkender Geist, der nicht nur wahrnimmt, sondern fragen kann, ob eine Wahrnehmung einen Gegenstand habe. Der Instinct, der uns nöthigt, unsern fünf Sinnen zu trauen, kann also der Sinnlichkeit allein nicht angehören. Aber wo die sinnliche Wahrnehmung fehlt, da thut auch die Vernunft nicht den Ausspruch, daß eine Vorstellung, die wir eine sinnliche nennen, mit einem Gegenstande übereinstimme. Dadurch unterscheidet sich bekanntlich das Wachen von den Träumen. Diese Unterscheidung höbe sich selbst auf, wenn nicht im Traume, wo die unmittelbaren Functionen der Sinnlichkeit ruhen, Erinnerung und Einbildungskraft die Rolle der Sinne spielten. Da verschwindet denn aber auch alles Unmittelbare und Ursprüngliche der sinnlichen Erkenntniß. Der Träumende hält die reproducirten und durch Einbildungskraft umgestalteten sinnlichen Vorstellungen für Eindrücke; aber auch nur so lange, als er träumt. Mit dem Erwachen stellt sich immer wieder das Urtheil des natürlichen Menschenverstandes ein, daß wir uns täuschten, während wir träumten.

25. Eben so wenig läßt sich das Urtheil, das der natürliche Menschenverstand über das wirkliche Daseyn der sinnlich erkennbaren Außendinge fällt, auf einen Schluß zurückführen; denn es entspringt unmittelbar mit der Wahrnehmung im Bewußtseyn. Nun kann es aber, wie wir gesehen haben (§. 24.), aus der Wahrnehmung, als solcher, nicht entspringen. Die Vernunft erkennt also in ihrer ursprünglichen Verbindung mit der Sinnlichkeit das Daseyn einer wirklichen, nicht bloß in unsrer Vorstellung vorhandenen Außenwelt, indem sie durch einen ursprünglichen Reflexionsact, der zu ihren höheren, nicht logischen Functionen gehört, dem erkennenden Geiste ein Erkanntes und nicht bloß in der Vorstellung Vorhandenes gegenüber stellt. In der Vernunft selbst ist also die Vorstellung von dem Etwas gegründet, das wir Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung nennen. Wollen wir dieser Vorstellung nicht trauen, so bezweifeln wir die Vernunft selbst. Aber die Vernunft selbst bezweifeln, heißt, ihr entsagen. Der wahre Begriff des Daseyns oder der Existenz läßt sich also nur insofern empirisch deduciren, als die Vernunft durch sich selbst erkennt, daß etwas existirt, indem die Existenz der Dinge, die wir sinnlich wahrnehmen, sich der Vernunft durch die Wahrnehmung unmittelbar

telbar kund thut oder offenbart. Diese sinnliche Offenbarung des Daseyns hängt unmittelbar zusammen mit der Erkenntniß unsers eignen oder subjectiven Daseyns, das sich selbst nicht bezweifeln kann; denn es ist einer und derselbe unmittelbare Act der Vernunft, durch den das Ich und das Nicht-Ich als etwas von der bloßen Vorstellung Verschiedenes zugleich gesetzt werden.

Ueber Kant's Widerlegung des psychologischen Idealismus. Kritik der reinen Vernunft, 3te Ausg. Seite 274, und die darauf sich beziehende Stelle der Vorrede, Seite XXXIX.

26. Da fängt überhaupt der menschliche Geist an, den Glauben an Wahrheit zu verlieren, wo der Verstand alle Objecte auf bloße Vorstellungen zurückzuführen, und eben dadurch alle Erkenntnisse zu subjectivisiren versucht. Denn vorstellen kann sich ein denkender Geist alles Wirkliche als bloß möglich, und alles Unbezweifelbare als bezweifelbar, sobald er nur will. Mit demselben Rechte, wie man sich beliebig vorstellt, die Welt außer uns könne doch wohl nur in unsrer Vorstellung vorhanden seyn, kann man sich auch vorstellen, alles Denken und folglich auch alles Unterscheiden der Wahrheit von dem Irrthume sey am Ende wohl bloß subjective Vorstellung, über

die

die sich nichts weiter sagen lasse, als, daß sie ein Zustand sey, der keinen Grund in sich schließt, warum man einer Vorstellung mehr trauen soll, als der andern. Dieß ist die äußerste Höhe des Skepticismus. Aber widerlegen läßt sich der Skepticismus auf dieser Höhe auch nur apagogisch dadurch, daß man den Skeptiker durch Consequenz nöthigt, am Ende auch seine eignen Zweifelsgründe zu bezweifeln. Denn da doch Jeder seine eigenen Vorstellungen hat, die überdieß nicht immer dieselben sind, so ist, nach dieser Lehre, Wahrheit überhaupt für den Menschen vielleicht nichts weiter als eine bloße Vorstellung. Will man sich nach Gründen umsehen, so werden am Ende doch auch diese Gründe, also auch die Zweifelsgründe, so tiefgedacht sie auch seyn mögen, vielleicht bloße Vorstellungen seyn, die, als Vorstellungen, nicht mehr zu bedeuten haben, als die sinnlichen Vorstellungen. Alle Unterscheidung des Vernünftigen von dem Unvernünftigen hat dann ein Ende.

Subjectivitätslehre der griechischen Sophisten vor Sokrates. — Entstehung des pyrrhonischen Skepticismus.

27. Hier ist nun der Ort, sogleich weiter aufzuklären, was der Glaube an Wahrheit

ist,

ist, ohne welchen im menschlichen Geiste kein Erkennen und Wissen Statt findet (§. 26.). Dadurch kündigt sich nämlich die Vernunft skeptisch als wirkliche Vernunft an, daß wir allen Vorstellungen, als bloßen Vorstellungen, nicht trauen. Eben daher haben wir eine Vorstellung von der Wahrheit, die in der Vernunft selbst insofern gegründet ist, als die Vernunft mehr ist, als ein bloßes Vorstellungsvermögen. Aber mit dem Erkennen, das von der Vernunft ausgeht, ist der Geisteszustand, den wir Ueberzeugung nennen, immer nur insofern verbunden, als die Intensität einer Vorstellung nicht das Bewußtseyn der bekannten, ebenfalls von der Vernunft selbst ausgehenden und weiter nicht erklärbaren Nöthigung unterdrückt, dasjenige, was in der Vernunft gegründet ist, unbedingt gelten zu lassen und dabei zu beharren. Im Bewußtseyn dieser innern Nöthigung glaubt der menschliche Geist, indem er denkt und empfindet, an Wahrheit, indem er eben darum, weil er nur durch Vernunft eine Vorstellung von Wahrheit hat, sich der Autorität der Vernunft nicht entzieht. Alle übrigen Bedeutungen des vieldeutigen Wortes Glaube lassen wir hier unberührt. Derjenige Glaube, ohne welchen überall kein Erkennen und Wissen Statt findet, ist die, zwar nicht von der Willkür, aber desto mehr

von

von dem Einflusse der Vorstellungen abhängige Hingebung des Geistes d. h. unsrer ganzen denkenden und empfindenden Individualität an die Autorität der Vernunft. Wir glauben also an die Vernunft selbst, indem wir an Wahrheit glauben. Diesen Glauben durch Demonstration mittheilen wollen, ist eben so ungereimt, als demjenigen, der bezweifelt, ob er sehe, etwas durch den Augenschein beweisen wollen; denn alle Demonstration überzeugt ja nur mittelbar durch Zurückweisung auf das unmittelbare Erkennen (§. 16.). Aber durch eine solche Zurückweisung auf das unmittelbare Erkennen widerlegen wir den Skeptiker wieder apagogisch durch Analyse des Begriffes von Wahrheit; indem wir ihm zeigen, daß er durch sein Zweifeln sich der Autorität der Vernunft entzieht, indem er der logischen Möglichkeit, sich das Gegentheil des Wirklichen vorzustellen, mehr vertrauet, als dem Wirklichen selbst, das er durch die Vernunft unmittelbar erkennt. Da wir nun, wie bewiesen ist (§. 24 und 25.), das wirkliche Daseyn einer Außenwelt, die sich uns durch die sinnliche Wahrnehmung offenbart, unmittelbar durch die Vernunft erkennen, so ist auch die Objectivität des Erkennens von dieser Seite nur insofern unbezweifelbar, als wir der Vernunft vertrauen, die uns nöthigt, zu urtheilen, daß da etwas

außer

außer uns ist, wo wir mit ungestörtem Bewußtseyn einen Eindruck empfangen.

28. Das Zusammenfallen des ersten Denkacts mit der Wahrnehmung der Außendinge und zugleich mit dem Bewußtseyn unsrer Subjectivität in Einem Momente des Erkennens ist für den Verstand ein unauflösliches Räthsel. Jeder Versuch, dieses Räthsel anders, als durch metaphysische Hypothesen, lösen zu wollen, widerspricht sich selbst. Hypothesen aber, so interessant sie auch seyn mögen, sind keine Erkenntnißgründe. Das Gesetz der Ursache und Wirkung, durch das wir uns die sinnliche Erkenntniß der Außenwelt verdeutlichen, kann hier nicht als Erklärungsgrund angenommen werden, weil es selbst noch einer Erklärung bedarf, die in die Metaphysik gehört. Wir dürfen uns also auch die Eindrücke, die wir empfangen, nicht denken als Abdrücke der Dinge; sondern wir müssen stehen bleiben bei dem Bewußtseyn des unmittelbaren Erkennens selbst, das sich nicht weiter erklären läßt. Indem wir aber durch die Verbindung der Vernunft mit der Wahrnehmung die Dinge außer uns erkennen, richtet sich diese Erkenntniß nach den Gesetzen unsrer Subjectivität; das heißt, wir erkennen sie nur unsrer menschlichen Natur gemäß. Sofern nun die wahr-

wahrgenommenen Dinge gedacht werden als etwas in der sinnlichen Vorstellung Vorhandenes und durch die Gesetze der Subjectivität Modificirtes, heißen sie **Erscheinungen** oder **Phänomene**. Der objective Grund der Erscheinungen wird immer als solcher von der Vernunft im Momente der Erscheinung erkannt. Darum können wir aber auch keine **Vergleichung** anstellen zwischen der Erscheinung und ihrem objectiven Grunde, weil der objective Grund der Erscheinung nur im unmittelbaren Zusammentreffen des Denkens und der Wahrnehmung erkannt wird.

Hypothesen des **physischen Einflusses** nach Aristoteles, der **göttlichen Assistenz** nach **Descartes**, und der **prästabilirten Harmonie** nach Leibnitz.

29. Der Begriff der Erscheinung erhält seine völlige Aufklärung erst durch genaue Vergleichung der **äußern** Sinnlichkeit, als eines Erkenntnißgrundes, mit dem sogenannten **inneren** Sinne. Die äußere Wahrnehmung ist gebunden an die Gesetze des **Organismus** der sinnlich erkennenden Individualität. Nun unterscheiden wir zwar im Bewußtseyn unsre eigentliche oder geistige **Subjectivität** von unsrer gesammten Individualität, zu der auch unser organischer Körper gehört. Aber auf den Gesetzen der Organisation unsers Körpers beru=

beruhet doch die äußere Form unsrer ganzen Erkenntniß des Wirklichen durch die äußere Wahrnehmung. Durch den Organismus geht die Objectivität auf eine unbegreifliche Art in die Subjectivität über, und zwar so, daß es unmöglich ist, wahrzunehmen, wo die Wirkungen des Organismus in unserm Innern aufhören. Nach den Gesetzen dieses Ueberganges der Objectivität in die Subjectivität durch den Organismus richtet sich aber die Möglichkeit aller sinnlichen Erkenntniß. Wir erkennen also durch die Sinne nichts weiter von der Außenwelt, als, was den organischen Bedingungen unsers individuellen Daseyns gemäß ist. Von diesen organischen Bedingungen unterscheiden wir die innere Form unsers Erkennens, oder die Abhängigkeit desselben von den inneren Gesetzen des Denkens und Empfindens. Aber welchen Antheil der Organismus auch an diesen Gesetzen haben mag, ist unerforschlich, weil der Uebergang des Objectiven in das Subjective durch den Organismus unerforschlich ist.

Kritik des alten Lehrsatzes: Πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι ἄνθρωπον. — Kritik der Kantischen Lehre von der reinen Form des menschlichen Gemüths.

30. Der äußern und innern Form unsers Erkennens (§. 29.) gemäß erscheinen uns die Din-

ge, die wir äußerlich wahrnehmen, als Körper. Aber warum sie uns so erscheinen, muß die eigentliche Metaphysik weiter zu erforschen versuchen, weil diese Dinge uns nicht so erscheinen würden, wenn ihre Natur es nicht zuließe. Vorstellen können wir uns auch eine Materie, die uns ohne körperliche Mehrheit und Mannigfaltigkeit der Dinge als eine einzige Masse erschiene. Den Raum, den wir uns als etwas vorstellen, das von der Materie ausgefüllt wird, können wir uns auch als leeren Raum vorstellen, indem wir von der Materie, die den Raum ausfüllt, abstrahiren. Diesen leeren Raum stellen wir uns nothwendig als ausgedehnt ins Unendliche und als theilbar ins Unendliche vor; wir construiren in ihm die reinen geometrischen Figuren, ohne die Erfahrung zu fragen; und die Gesetze, unter denen diese Constructionen stehen, erkennen wir im Innern unsers Geistes auf eine solche Art, daß der Verstand aus dem Bewußtseyn dieser Gesetze die Lehren der Geometrie als apodiktische, die Möglichkeit eines vernünftigen Zweifels ausschließende Wahrheiten entwickelt. Daß wir durch das Bewußtseyn der Gesetze der geometrischen Constructionen auf diese Art unwidersprechlich genöthigt werden, die Lehren der Geometrie für apodiktische Wahrheiten gelten zu lassen, wenn wir nicht auf

die Vernunft Verzicht thun wollen, von der aller Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum ausgeht, läßt sich nur aus der inneren Form unsers Erkennens erklären; denn was zu dieser Form gehört, läßt sich, als solches, nicht bezweifeln, weil es einen Theil der Bedingungen der Möglichkeit unsers Erkennens ausmacht. In der innern Form unsers Erkennens ist also ohne Zweifel auch die Nothwendigkeit gegründet, vermöge welcher wir uns den leeren Raum, dieses transcendentale Phantom, vorstellen müssen als wäre es gleichsam ein wirkliches, außer uns vorhandenes, und die körperlichen Dinge umgebendes Etwas. Endlich läßt sich auch aus der inneren Form unsers Erkennens von der subjectiven Seite erklären, warum die reine Geometrie, ohne die Erfahrung zu fragen, überall in der körperlichen Natur eine sichere Anwendung findet, weil die Dinge außer uns überhaupt nur insofern uns körperlich erscheinen, als alles Objective in unsrer Vorstellung die Form unsrer Subjectivität annimmt (§. 29.). Aber aus einer reinen, von der Natur der Objecte völlig unabhängigen Form der Subjectivität erklären zu wollen, warum uns die sinnlich erkennbaren Außendinge als Körper erscheinen, wird niemanden einfallen, wer bedenkt, daß wir von einer reinen Form der Subjectivität gar nichts wissen, weil das Objective in das Subjecti-

jective auf eine unerklärbare Art physisch über: geht durch den Organismus (§. 29.), der selbst körperlicher Natur, und doch eine objective Bedingung der Möglichkeit der äußeren Wahrnehmung ist.

Unverkennbares Verdienst, das sich Kant um die Lehre vom Raume erworben. Absonderung des wahren Gehalts der Kantischen transcendentalen Aesthetik von den willkürlichen Voraussetzungen, die sie in sich aufnimmt.

31. Aus der Form des Erkennens läßt sich eben so wenig befriedigend erklären, warum uns die sinnlich erkennbaren Außendinge bald in Ruhe, bald in Bewegung erscheinen. Denn die Gesetze der Zeit, ohne die wir uns überhaupt keine Bewegung denken können, gehören allerdings auch zur innern Form unsers Erkennens insofern, als alle unsre Vorstellungen unablässig vorüberschwinden, also die Gesetze der Zeit in dieser Hinsicht auch zu denen gehören, die unser Geist in sich selbst trägt. Aber dieser Fluß der Vorstellungen ist ganz verschieden von der materiellen Bewegung der Dinge, die wir äußerlich wahrnehmen. Auch nehmen wir diese Dinge eben so oft im Zustande der Ruhe wahr, als im Zustande der Bewegung, obgleich die Astronomie beweisen kann, daß jene Ruhe nur scheinbar ist. Wenn nun die

sinn:

sinnlich erkennbaren Außendinge nicht für bloße Erscheinungen und nichts weiter gelten sollen, so muß die Ursache, warum sie sich bewegen, einige in diesen Verhältnissen, andre in jenen, in der Natur dieser Dinge selbst liegen. Auch hierüber muß die eigentliche Metaphysik weitere Auskunft zu geben suchen, wenn sie untersucht, wie das Zeitliche sich zum Ewigen verhält, und was Entstehung und Untergang sind. Aber daß wir uns die Zeit selbst, ein dem leeren Raume ähnliches transcendentales Phantom (§. 30.), nothwendig vorstellen als ausgedehnt ins Unendliche, als theilbar ins Unendliche, und sich selbst unablässig zersetzend in die drei Zeittheile Gegenwart, Vergangenheit, und Zukunft, kann allerdings nur aus der innern Form unsers Erkennens erklärt werden.

Kritik der Kantischen Theorie der Zeit. — Beweis, daß die Grundlehren der Arithmetik keinesweges auf bloße Zeitverhältnisse zurückgeführt werden können, und daß Geometrie und Arithmetik sich keinesweges zu einander verhalten wie Raum und Zeit.

32. Indem sich der Vernunft eine Außenwelt durch die Sinne offenbart (§. 25.), knüpft die Vernunft das auf diese Art erkannte Etwas unmittelbar an das sich selbst erkennende Subject oder Ich. Nur durch Denken wird auch diese scharfe Absonderung

derung der Subjectivität von der äußern Objectivität möglich. Aber diese Trennung des Subjects von den Objecten ist kein unmittelbares Erkennen des reinen Ich außer aller Beziehung auf äußere Objecte; denn damit das Ich sich selbst erkennen könne, muß immer auch eine Objectivität da seyn, oder da gewesen seyn, von welcher es sich unterscheidet. Idealistisch das reine Subject vor den Objecten setzen, um nach dieser Voraussetzung die Objectivität aus der Subjectivität zu deduciren, ist eine eben so willkürliche Hypothese, als, wenn man das Spiel umkehrt, und materialistisch das Ich aus den Objecten deducirt. Daher ist auch absolute Ichheit eines der Hirngespinnste, auf die ein denkender Kopf nur in einer Anwandlung von Schwärmerei gerathen kann, wenn er das sich selbst erkennende und eben dadurch sich selbst setzende Ich an die Stelle des wahrhaft Absoluten setzt, das über die Ichheit eben so erhaben ist, als über die sinnlich erkennbaren Außendinge. Eine Art von logischer Taschenspielerei entsteht, wenn man das Nicht-Ich durch das Ich auf eine solche Art gesetzt werden läßt, als ob das Ich jenes Nicht-Ich gewissermaßen producirte, indem es sich von ihm unterscheidet, während es doch in der That sich selbst nur dadurch erkennt, daß es sich von eben diesem Nicht-Ich unterscheidet.

Grund-

Grundirrthum der Fichtischen Wissenschaftslehre. Entstehung dieses Grundirrthums durch eine schwärmerische Vorstellung von der sittlichen Freiheit, und durch ein kühnes Zusammenwerfen der Freiheit mit der Idee des Absoluten.

33. Diese Erläuterung des unmittelbaren Vernunftacts, durch den wir Gegenstände der äußern Wahrnehmung als etwas außerhalb unsrer Subjectivität Vorhandenes erkennen, indem wir denkend wahrnehmen, was außer uns ist, gehörte zur Lösung der eigentlichen Aufgabe der transcendentalen Apodiktik. Denn daß das Denken in dem höheren Sinne des Worts, den man so lange verkannt hat, weil man den bloß logischen Proceß des Denkens mit der höheren Vernunftthätigkeit verwechselte, kein bloß subjectives Denken ist, dieß mußte uns vor aller weiteren Nachforschung über die Möglichkeit einer Erkenntniß des Uebersinnlichen zuerst einleuchten. Aber wenn wir der inneren Nöthigung, die von der Vernunft selbst ausgeht, nicht mehr trauen, gerathen wir, wie sich gezeigt hat, in den Strudel des Skepticismus, der sich selbst verschlingt (§. 26. 27.). In diesem Strudel versinkt denn auch ohne den Glauben an die Vernunft (§. 27.) unvermeidlich die ganze Metaphysik als Wissenschaft des Uebersinnlichen, wenn sich auch noch so bündig beweisen läßt, daß die Vernunft,

nunft, die in unmittelbarer Verbindung mit der Sinnlichkeit ein Daseyn von Außendingen erkennt, durch sich selbst allein ein höheres, von jenen Außendingen eben so wohl, als von unsrer Ichheit, verschiedenes Daseyn erkenne. Denn auf die skeptische Frage: ob nicht vielleicht auch dieses von der Vernunft ausgehende Fürwahrhalten bloß subjective Vorstellung sey? hat der Verstand ohne den oben erläuterten Glauben an die Vernunft gar keine Antwort, weil ohne Voraussetzung dieses Glaubens auch von Beweisen nicht im Ernste die Rede seyn kann (§. 26.). Ferner muß zugestanden werden, daß die Vernunft sich selbst als etwas Uebersinnliches erkenne. Wer aber dieß bezweifelt, muß sich selbst widersprechen, weil das Denken überhaupt, also auch das Zweifeln, eben damit anfängt, daß der denkende Geist sich über den sinnlichen Zusammenhang der Vorstellungen erhebt. Aber wenn unsre Vernunft nichts Uebersinnliches außer sich selbst erkennte, hätten auch die Vorstellungen, die aus ihr entspringen, einen bloß subjectiven Gehalt; denn unsre Vernunft, als subjective Menschenvernunft betrachtet, ist das zu unserer Subjectivität gehörende Erkenntnißvermögen, durch welches die Wahrheit als etwas in uns erkannt wird. Aber wenn sich beweisen läßt, daß die Vernunft unmittelbar und durch ihre höhe-

ren Functionen ein übersinnliches Daseyn erkennt, das eben so wenig mit unserm subjectiven Daseyn zu verwechseln ist, als mit der Natur der Dinge, die sich uns durch die Sinne kund thun, so erkennen wir doch auch dieses höhere Daseyn nur durch Denken. Der Mensch muß also an die Vernunft glauben, wenn er die objective Wahrheit der Vorstellungen nicht bezweifeln will, von denen sich beweisen läßt, daß die Vernunft sie als objective Erkenntnißgründe in sich trägt.

34. Daß die Vernunft wenigstens eine Vorstellung in sich selbst trägt, durch die sich der denkende Geist über seine Subjectivität eben so hoch, als über alle empirische Objectivität, erhebt, und die man ohne Sophismen empirisch zu deduciren nicht einmal versuchen kann, kündigt sich dem forschenden Verstande sogleich an, wenn er sich fragt, woher wohl der Begriff vom Absoluten oder Unendlichen stamme. Denn wie der Verstand durch negatives Abstrahiren von der Beschränkung und Endlichkeit der Dinge, die wir wahrnehmen, dahin gelangen könne, sich vom Absoluten oder Unendlichen einen bloß negativen Begriff zu machen, läßt sich allenfalls denken. Aber warum dieser Begriff für den denkenden Geist der positivste aller Begriffe ist; warum sich alles Wirkliche

liche vor der Vernunft in ein Nichts auflöset, wenn wir nicht ein Ewiges, das schlechthin durch sich selbst ist, als den Urgrund alles relativen Daseyns und Denkens voraussetzen; warum die Vernunft nur da nach ewiger Wahrheit fragt, wo sie an diesen Begriff von dem unbedingt Nothwendigen ihre Urtheile über Objectivität und Subjectivität anzuknüpfen sucht; dieß erklären wollen aus der Wahrnehmung, durch die wir nur ein relatives Daseyn der Dinge, die einander gegenseitig bedingen und beschränken, und in diesen Dingen einen unablässigen Wechsel des Entstehens und Vergehens, und überall nichts schlechthin Nothwendiges erkennen, heißt, sich selbst widersprechen. Nur sich selbst kann die Vernunft die Idee des Absoluten verdanken; und nur dadurch kann diese Idee zu einem Begriffe werden, den der Verstand mit andern Begriffen in Verbindung bringt, daß das reine Denken in die innere Wahrnehmung übergeht, aus welcher der Verstand Begriffe bildet (§. 23.). Aber wenn diese reine Vernunftidee, auf welcher alles Erkennen ruht, weil ohne Voraussetzung eines unbedingt nothwendigen Daseyns überall kein Daseyn, also auch nichts Erkennbares, außer den bloßen Vorstellungen, vernünftigerweise gedacht werden kann, eine bloß subjective Vorstellung ist, so täuscht die

 Ver-

Vernunft sich selbst; so löset sich alles Daseyn vor der Vernunft in bloße Vorstellung auf; so hat auch alle Philosophie und mit ihr jeder Verstandesgebrauch, der nicht auf einen blinden Glauben an die Wahrnehmung sich gründet, ein Ende. Da nun die Meinung, daß doch vielleicht die Vernunft sich selbst täusche, nur im Verstande Desjenigen sich festsetzen kann, der sich um einer bloßen Vorstellung willen der Autorität der Vernunft entzieht (§. 26. 27.), so leidet das Urtheil, daß wir durch reines Denken das Absolute erkennen, indem wir es denken, keinen vernünftigen Zweifel. Die Beantwortung der Frage, was denn nun das Absolute ist, ob ein Gott, oder eine ewige Natur, oder wie wir uns sonst es denken sollen, bleibt der eigentlichen Metaphysik vorbehalten. Die Apodiktik stellt hier nur noch den Lehrsatz auf, daß, wenn die Vernunft sich selbst nicht täuscht, wenn wir also das Absolute selbst als etwas von der bloßen Vorstellung Verschiedenes erkennen, indem wir es denken, dieses Absolute selbst sich dem Inneren der Vernunft unmittelbar kund thun oder offenbaren muß, wie sich ihr das sinnlich erkennbare Daseyn der Außendinge durch die sinnliche Wahrnehmung offenbart (§. 25.), wenn auch weder das eine, noch das andre unmittelbare Erkennen auf ir-

gend

gend eine Art sich weiter begreiflich machen lassen sollte.

Beweis, daß die Kantische Vernunftkritik durch ihre Lehre vom Absoluten in vollendeten Skepticismus sich auflöset. — Ueber die Meinung, daß der Begriff vom Absoluten aus dem Bewußtseyn des Gesetzes der Causalität entspringe. Wenn nicht diesem Gesetze die Idee des Absoluten zum Grunde läge, würde eine unendliche Reihe von Ursachen ohne ein schlechthin Erstes der Vernunft völlig genügen.

35. Will man jede unmittelbare Erkenntniß Anschauung nennen, so darf auch die Erkenntniß des Absoluten durch reines Denken unbedenklich reine Vernunftanschauung genannt werden. Aber dann hüte man sich auch vor dem verführerischen Doppelsinne des Wortes. Denn von der Wahrnehmung, die man Anschauung nennt, ist die unmittelbare Erkenntniß des Absoluten eben so verschieden, als von den nothwendigen Vorstellungen, die wir vom leeren Raume und von der sich selbst verschlingenden und wiedergebärenden Zeit haben, obgleich auch diese Vorstellungen in der Kantischen Schule reine Anschauungen heißen. Jede äußere Wahrnehmung ist verbunden mit dem Bewußtseyn des Eindrucks, den wir von etwas außer uns empfangen. Wer sich aber vorstellt, von

von dem Absoluten einen Eindruck zu empfangen, versinkt in bodenlose Schwärmerei. Mit der innern Wahrnehmung ist das Erkennen des Absoluten in unserm Geiste allerdings, wie alles Denken, verbunden (vergl. §. 3.); und nur dadurch werden wir eines Begriffs vom Absoluten fähig, daß der reine Gedanke in innere Wahrnehmung übergeht (§. 34.). Aber man verwechsele auch nicht den Begriff oder die abstracte Vorstellung, die wir uns vom Absoluten machen, mit der reinen Vernunftidee selbst, die durch die höheren Functionen der Vernunft unmittelbar zum Bewußtseyn kommt, obgleich sie nur unter der logischen Bedingung zum Bewußtseyn kommt, daß wir über die Möglichkeit eines Werdens der Dinge nachdenken, um überhaupt ein Daseyn zu begreifen. Indem der denkende Geist das Daseyn überhaupt zu begreifen versucht, tritt die Idee des Absoluten als reiner Gedanke im Bewußtseyn hervor. Wie dieser reine Gedanke sich zu dem Gefühle verhält, das ihn begleitet, wird sich uns bald deutlicher zeigen. Die unmittelbaren Beziehungen des Endlichen auf das Unendliche, deren wir uns bewußt werden, wenn der reine Gedanke hervortritt, wollen wir indessen, dem neueren Sprachgebrauche mehrerer deutschen Schulen gemäß, vorzugsweise Ideen, oder, um sie von allen übrigen Vorstellun-

lungen noch genauer zu unterscheiden, Vernunftideen nennen.

Vergl. im Lehrbuche der phil. Vorkenntnisse, zweite Auflage, §. 44 und §. 52.

36. Die gemeine Verwechselung der Vernunft mit dem bloßen Verstande hat auch in die Sprache eine Verwirrung dadurch gebracht, daß man den reinen Gedanken, weil er ursprünglich kein Begriff ist und nur durch den Uebergang in die innere Wahrnehmung zum Begriffe wird (§. 34.), ein Gefühl genannt hat. Das vieldeutige Wort Gefühl ist überhaupt beinahe unbrauchbar für die Philosophie geworden, besonders seitdem die Schwärmer es zu ihrem Losungsworte gemacht haben, um die subjectiven Geisteszustände, die sie ihre Gefühle nennen, als Erkenntniß- und Ueberzeugungsgründe geltend zu machen. Mit welchem Rechte neuere deutsche Psychologen zwischen das Erkenntnißvermögen und das Begehrungsvermögen ein von ihnen sogenanntes Gefühlsvermögen einschieben, auf welches sie besonders die mannigfaltigen Zustände der Lust und Unlust zurückführen, muß die propädeutische Psychologie genauer untersuchen. Lust und Unlust, als solche, liegen ganz außer dem Bezirke der allgemeinen Wahrheits- und Wissenschaftslehre. Wer ein angenehmes, oder unangenehmes Gefühl für

für einen Erkenntnißgrund halten kann, in dessen Verstand findet die Philosophie nicht leicht einen Eingang. Aber zur Möglichkeit des Denkens sowohl, als der Wahrnehmung, der äußern sowohl, als der innern, gehört im allgemeinern, vom Streite des Psychologen unabhängigen Bewußtseyn eine passive Grundlage der Geistesthätigkeit. Diese passive Grundlage unsrer gesammten Geistesthätigkeit ist ein Element des Erkennens, nämlich insofern, als wir uns bei allem Erkennen leidend verhalten, indem wir an der Wahrheit des Erkannten nichts ändern können. Wenn wir nun Gefühl alles dasjenige nennen, was, als passiver und bloß subjectiver Zustand unsrer Natur, verschieden ist von dem Erkennen, das immer mit Vorstellungen anfängt, die aus Wahrnehmungen, oder aus der Vernunft entspringen; so entzweien wir uns nicht nur nicht mit dem allgemeinen Sprachgebrauche; wir entgehen dann auch einer Menge von Mißverständnissen, die unvermeidlich sind, wenn wir entweder mit den älteren deutschen Schulen das Gefühlsvermögen ohne Einschränkung auf die Sinnlichkeit zurückführen, oder es, mit einigen neueren Schulen, zwischen das Erkenntnißvermögen und das Begehrungsvermögen einschieben.

Vergl. im Lehrbuche der phil. Vorkenntnisse, zweite Auflage, §. 28 und §. 35.

37. Die Gefühle, in der eben bestimmten Bedeutung des Worts (§. 36.), entspringen zuerst mit den Vorstellungen, entweder aus der Wahrnehmung, oder aus der Vernunft; werden aber auch auf das mannigfaltigste durch die Vorstellungen verändert. Sie sind an sich keine Erkenntnißgründe, eben so wenig, wie Vorstellungen, als solche, Erkenntnißgründe sind. Die Gefühle sind bald stärker, bald schwächer, und in immer abwechselnden Graden bald angenehmer, bald unangenehmer. Aber ohne Gefühl könnten wir weder wahrnehmen, noch denken, weil die objectiven, auf irgend ein Erkennen sich beziehenden Geisteszustände von subjectiven Veränderungen unsrer Natur unzertrennlich sind. Daher ist auch jeder Gedanke von irgend einer Lust, oder Unlust, begleitet. Die Gefühle unterscheiden sich ferner nicht nur nach den Arten und Graden der Lust, oder Unlust; sie unterscheiden sich noch mehr in ihren Verhältnissen zur Vernunft. Die physischen oder aus der eigentlichen Sinnlichkeit entspringenden Gefühle haben mit dem Streben des Geistes nach Wahrheit gar nichts gemein, außer insofern, als dieselbe Passivität des Geistes, die alle Gefühle in sich schließt, auch ein Element des sinnlichen Erkennens ist (§. 35.), das man eben deßwegen Empfindung nennt,

also

also mit einem Worte bezeichnet, das nach dem gemeinen Sprachgebrauche ein bloßes Synonym von Gefühl ist. Von diesen physischen Gefühlen unterscheiden sich hinlänglich diejenigen, die mit der innern Wahrnehmung in mittelbarer, oder unmittelbarer Beziehung auf die höheren Functionen der Vernunft verbunden sind. Ohne diese Gefühle, die wir die geistigen nennen wollen, erkennt die Vernunft sich selbst nicht. Auf diese Gefühle beziehen sich alle unsre Vorstellungen vom Wahren, Schönen, Guten und Göttlichen. Je nachdem diese Gefühle stärker, oder schwächer sind, interessirt sich der Mensch mehr oder weniger für dasjenige, was die menschliche Natur überhaupt über die thierische erhebt. Der ganze Werth eines Menschen beruht großen Theils auf der Reinheit und Intensität dieser geistigen Gefühle. Unter ihnen ist nun für die allgemeine Wahrheits- und Wissenschaftslehre das merkwürdigste das Wahrheitsgefühl, das allgemein bekannt ist unter dem Nahmen Ueberzeugung. Mit diesem Gefühle endigt das Forschen nach Wahrheit, wenn der forschende Geist gefunden hat, was er suchte. Daß dieses Gefühl sich entwickele, und daß es nicht durch täuschende Vorstellungen getrübt und verfälscht werde, damit man nicht sich einbilde, überzeugt zu seyn, dahin ist das ganze Streben

gerichtet, das von der übersinnlichen Thätigkeit der Vernunft ausgeht. In dieses Gefühl geht denn auch die Erkenntniß des Absoluten über, indem der reine Gedanke in die innere Wahrnehmung übergeht (§. 34.). Dieses Gefühl gehört deßwegen auch zu den Elementen der wahren Religion. Doch darüber mehr zu sagen, ist hier noch nicht der Ort.

Vergl. das Selbstgespräch Der Philosoph im ersten Bande der Kleinen Schriften des Verfassers, und dessen Aesthetik, zweite Auflage, Th. I. S. 27.

38. Ob noch andere Begriffe, außer dem Begriffe vom Absoluten, aus der Vernunft entspringen, wird die Metaphysik zu untersuchen fortfahren. Was wir aber begreifen, ist immer nur ein Verhältniß des Einen zum Andern. Der Begriff eines Verhältnisses überhaupt ist uns bey allem discursiven Erkennen unentbehrlich. Alle Uebereinstimmung und aller Widerstreit der Vorstellungen, alle Aehnlichkeit und alle Verschiedenheit der Objecte, und was nur irgend beurtheilbar ist, wird nothwendig gedacht in einem Verhältnisse. Darum läßt sich auch dieser Begriff nicht tiefer verfolgen als bis zum Bewußtseyn des unmittelbaren Zusammentreffens der Wahrnehmung mit dem Verstande, der überall Verhältnisse findet, oder sucht. Wird das Verhältniß nur als

Ver=

Verhältniß erkannt, so heißt es ein reines. Der Begriff eines reinen Verhältnisses ist die gemeinschaftliche Wurzel der Logik und der Mathematik. Alle logischen Verhältnisse sind reine Verhältnisse der Uebereinstimmung und des Widerstreits. (S. die logische Apodiktik). Die reinen Verhältnisse der Mathematik sind ursprüngliche Verhältnisse des Mehr oder Weniger, die sich vereinigen im Begriffe einer Größe. Auch diesen Grundbegriff der Mathematik tiefer zu verfolgen, als bis zum Bewußtseyn des unmittelbaren Zusammentreffens des Verstandes mit der inneren Wahrnehmung, ist unmöglich. Metaphysik aber ist entweder nur ein Trugbild von einer Wissenschaft, oder sie ist die Wissenschaft der Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen oder Absoluten.

Dritte Abtheilung.

Praktische Apodiktik.

---

39. Niemand bezweifelt, daß Erkenntniß und Wahrheit keine Produkte des Willens sind; man müßte denn mit diesem Worte eine ungewöhnliche Bedeutung verbinden. Vorstellen kann sich der

Mensch, was er will, in allen Verhältnissen, wo nicht auch die Vorstellungen als subjective Geisteszustände an die Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens gebunden sind. Aber der Charakter der Erkenntniß und Wahrheit ist die Nothwendigkeit, bei welcher der denkende Geist, gern oder ungern, beharren muß; und selbst das Streben der Vernunft nach Wahrheit ist auf diese Nothwendigkeit gerichtet. Nicht einmal was man wahrscheinlich finden will, hängt von unserm Willen ab. Gleichwohl offenbart sich schon in der Abstraction, mit welcher das discursive Erkennen anfängt, ein merkwürdiger Act des Willens. Denn indem wir unsre Aufmerksamkeit auf das Mannigfaltige richten, das wir durch Denken zersetzen, hängt es mehr oder weniger von uns, das heißt hier, von unserm Willen ab, wie Vieles oder Weniges von dem Substrate, das einem Begriffe zum Grunde liegen kann (vergl. die log. Apod.), wir in die Sphäre eines Begriffs aufnehmen wollen. In jedem Begriffe liegt also mehr oder weniger Willkürliches; ein neuer Grund, warum Begriffe, als solche, täuschen können; warum also bei der Erforschung der Wahrheit nicht wenig darauf ankommt, daß wir die Substrate der Begriffe ernstlich zum klaren Bewußtseyn bringen wollen, um uns nicht zu täuschen.

40.

40. Soll der Wille eine besondere Seelenkraft heißen, so vergesse man über dieser psychologischen Bezeichnung nicht, daß die in der Theorie isolirte Willenskraft im wirklichen Leben nichts ist ohne die übrigen Seelenkräfte, die, wie der Wille, nur besondere Modificationen einer und derselben lebendigen Thätigkeit sind. Allem Thun aber entspricht in unserm Geiste ein Leiden. Daher beruhet unser ganzes Erkenntnißvermögen auf der Vereinigung der Spontaneität unsers Geistes mit der ihr entsprechenden Receptivität, die mit der Passivität einerlei ist (vergl. §. 36.). Das Verhältniß der Receptivität zur Spontaneität in den Wirkungen der Seelenkräfte genauer nachzuweisen, ist ein Geschäft für die Psychologie. In dem Empfindungsvermögen, das insofern Erkenntnißvermögen genannt wird, als es das Vermögen der Wahrnehmung ist, tritt die Spontaneität als der unwillkürliche Trieb hervor, der jede Wahrnehmung begleitet. Wir unterscheiden diesen Trieb von dem eigentlichen Willen. Mit dem Triebe ist verbunden das Bedürfniß, d. i. das Gefühl eines Mangels, gleichsam einer Unvollständigkeit des subjectiven Daseyns. Die Apodiktik überläßt der Psychologie und der Moralphilosophie, das Verhältniß der Bedürfnisse oder Gefühle eines Mangels zum eigent-

eigentlichen Wollen genauer zu untersuchen. Der Metaphysik bleibt vorbehalten, zu untersuchen, ob sich aus dem Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen erklären lasse, warum das Gefühl eines Mangels zur Natur des subjectiven Daseyns endlicher Wesen gehört; warum Schmerz und Freude in wechselndem Uebergewichte und unbestimmbarer Mischung ihrer geistigen und physischen Elemente das endliche Daseyn durchdringen, es verengen, oder erweitern, aber es nie erfüllen. Aber nicht übersehen darf die Apodiktik, daß in der denkenden Subjectivität durch den Uebergang des reinen Gedankens in die innere Wahrnehmung (§. 34.) ein höheres Verlangen, ein unwillkürliches Streben nach dem Wahren, Guten, und Schönen, ein Verlangen nach dem Unendlichen, und aus allen diesen Bestrebungen ein Enthusiasmus entsteht, durch den sich die Vernunft im Menschen eben so gewiß kund thut, als durch Begriffe, Urtheile und Schlüsse. Ohne vom reinen Wissenstriebe und vom innigen Verlangen nach Wahrheit bewegt zu seyn, ist das Gemüth so unempfänglich für das Wahre, daß ihm jedes Trugbild genügen kann, mit dem es sich, einem vorübergehenden Bedürfnisse gemäß, beschäftigt. Darum wird besonders das Erkennen des Uebersinnlichen, ungeachtet seiner unerlaßlichen

Bezie-

Beziehung auf objective Nothwendigkeit, immer abhängig bleiben von den subjectiven Gemüthszuständen des Denkers, der jenes höhere Verlangen entweder wahrhaft fühlt, oder sich nur einbildet, es zu fühlen.

Vergl. im Lehrbuche der philos. Vorkenntnisse, zweite Aufl. §. 34.

41. Von nicht geringerer Bedeutung ist für die allgemeine Wahrheits- und Wissenschaftslehre der Einfluß des eigentlichen Willens auf das Erkennen. Denn mit dem eigentlichen Willen oder dem Vermögen der Selbstbestimmung, die von dem Ich ausgeht, offenbart sich im Gemüthe die moralische Freiheit. Die Beziehung der Freiheit auf die Sittlichkeit muß von der allgemeinen praktischen Philosophie weiter untersucht werden. Mit dem Erkenntnißvermögen aber ist die Freiheit schon dadurch verbunden, daß wir auch unsern Gedanken absichtlich eine bestimmte Richtung geben können. Daher hat auch die Festigkeit des Vorsatzes, sich nicht täuschen zu wollen, einen so merkwürdigen Einfluß auf die philosophische Aufklärung des Verstandes. Mit der Vernunft aber hängt die moralische Freiheit als Unabhängigkeit des Geistes von der Gewalt der unwillkürlichen Triebe (§. 40.) so unzertrennlich zu-

sammen, daß die Frage entsteht, ob nicht Freiheit und Vernunft einerlei sey. Auf diese Frage kann nur die Metaphysik antworten, nachdem sie untersucht hat, woher die Begriffe von Ursache und Wirkung stammen, und ob der Begriff von einer freien, vom Denken unmittelbar ausgehenden Causalität nicht sich selbst widerspricht. Psychologische Thatsache bleibt indessen, daß das denkende Subject, indem es sich selbst über die Objecte erhebt, der Freiheit theoretisch sich bewußt wird, mit der es den Stoff seines Erkennens beherrschen kann. Und eben dieser Freiheit wird es sich praktisch bewußt, indem es seine unwillkürlichen Triebe beherrscht. Die Ueberzeugung, daß man seine unwillkürlichen Triebe beherrschen könne, um nach einem Begriffe von Pflicht zu thun, was man soll, ist moralische Ueberzeugung. Weiter aufzuklären, wie auch diese Ueberzeugung in der Vernunft gegründet ist, bleibt wieder ein Geschäft für die allgemeine praktische Philosophie. Aber ein Widerstreit zwischen der moralischen Ueberzeugung, die auf den Gründen des vernünftigen Thuns und Lassens beruht, und der theoretischen Ueberzeugung, die auf den Gründen des Erkennens überhaupt beruht, ist unmöglich, weil es immer eine und dieselbe Vernunft ist, durch die wir erkennen, was überhaupt wahr, und was

beson=

besonders in moralischer Hinsicht wahr, also auch, was in unserm Thun und Lassen gut ist, indem es mit dem wahren Begriffe vom Guten übereinstimmt.

Anhang.

Ueber den Begriff der Wahrscheinlichkeit.

42. Aus dem Begriffe der Wahrheit überhaupt oder der Uebereinstimmung der Vorstellungen mit dem Wirklichen und dem Nothwendigen, das mehr als bloße Vorstellung ist und nur durch eine der höheren Functionen der Vernunft im unmittelbaren Bewußtseyn erkannt werden kann (vergl. die transcendentale Apodiktik), entspringt der Begriff der Wahrscheinlichkeit, wenn die Gründe (vergl. §. 21. der logischen Apodikt.), auf die der forschende Verstand die Wahrheit eines Urtheils zurückzuführen sucht, nicht hinreichen, den Zweifel völlig aufzuheben. Die Wahrscheinlichkeit als partielle Uebereinstimmung der Vorstellungen mit dem Wirklichen und dem Nothwendigen, das mehr als bloße Vorstellung ist, hat also Grade, je nachdem der

der Kriterien, nach denen wir die Wahrheit von dem Irrthume überhaupt unterscheiden, mehr, oder weniger, in einer bestimmten Reihe von Vorstellungen sich vereinigen. Wer also in keiner Hinsicht an Wahrheit glaubt (§. 27.), der muß auch, wie die pyrrhonischen Skeptiker, auf Wahrscheinlichkeit Verzicht thun, weil er sonst sich selbst widersprechen würde, indem er doch Kriterien der Wahrheit zum Theil anerkennte. Arten der Wahrscheinlichkeit muß es so viele geben, als es Kriterien der Wahrheit giebt, die in Beziehung auf eine bestimmte Reihe von Vorstellungen dem forschenden Verstande nicht genügen. Alle Arten von Wahrscheinlichkeit aber müssen sich vereinigen in einer relativen Vernunftmäßigkeit oder Eulogie, wie die griechischen Akademiker sich ausdrückten; denn wir können etwas immer nur insofern wahrscheinlich finden, als es, unsers Erachtens, vernunftmäßig ist, d. h. nach diesem, oder jenem unbezweifelbaren, also in der Vernunft gegründeten Kriterium der Wahrheit mit dem als wirklich, oder als nothwendig Gesetzten übereinstimmt.

Vergleichung der alten akademischen Eulogie mit den Wahrscheinlichkeitslehren neuerer Schulen.

43.

43. Nach dem angenommenen Unterschiede zwischen theoretischer und moralischer Wahrheit und Ueberzeugung (§. 41.) kann man die Wahrscheinlichkeit im Allgemeinen eben so eintheilen. Nur muß man dann des gemeinen Sprachgebrauchs sich enthalten, nach welchem man so unpassend, als möglich, alle bloß assertorische Gewißheit, im Gegensatze mit der apodiktischen, moralische, und alle apodiktische Gewißheit mathematische nennt. Die eigentlich moralische Wahrscheinlichkeit gründet sich auf die moralischen Kriterien der Wahrheit im Bewußtseyn der Idee des Guten. Wenn z. B. die Moral nicht hinlänglich beweisen könnte, daß die Pflicht, Wahrheit zu reden, Ausnahmen von der Regel zuläßt, so würde man doch solche Ausnahmen für wahrscheinlich halten müssen, so lange nicht das Gegentheil bewiesen ist, weil eine unbedingte Pflicht, Wahrheit zu reden, mit der Pflicht der Klugheit nicht leicht in Uebereinstimmung zu bringen ist. Die theoretische Wahrscheinlichkeit beruhet, wie die theoretische Wahrheit, auf den Gründen des Erkennens überhaupt. Da wir nun die theoretischen Kriterien der Wahrheit in formelle d. h. auf der Form des Erkennens (§. 29.) ruhende, und in reelle d. h. auf die innere Natur der Dinge und ihre Verhältnisse zum Absoluten (§. 34.) sich beziehende eintheilen können, so unter-

unterscheiden wir diesen Kriterien gemäß auch die formelle Wahrscheinlichkeit von der reellen. In die erste Abtheilung gehören die logische und die mathematische Wahrscheinlichkeit. Logische Wahrscheinlichkeit erhält eine Meinung durch die Consequenz, wenn unter der Voraussetzung, diese Meinung sey wahr, vieles sich erklären läßt, was sonst unerklärbar scheint. Ueber die Gesetze der mathematischen Wahrscheinlichkeit, nach denen man z. B. die Glücksfälle im Würfelspiel berechnet, muß die Mathematik weitere Auskunft geben. Die reelle Wahrscheinlichkeit theilt sich wieder in die physische oder empirische und die metaphysische. Die empirische ist die allgemein bekannte, nach welcher wir in der Voraussetzung, daß gleiche Ursachen gleiche Wirkungen haben, durch Induction und nach der Analogie vom Gegenwärtigen und Vergangenen auf das Künftige, und von der Natur der Dinge, die wir kennen, auf die Natur derer schließen, die jenen ähnlich sind. Aber von dieser Wahrscheinlichkeit, die uns durch das ganze Gebiet der Erfahrung leitet, kann der Verstand gar keinen Gebrauch mehr machen, wenn von Erkenntnissen die Rede ist, die sich nicht auf Naturgesetze zurückführen lassen. Ob es eine metaphysische Wahrscheinlichkeit giebt; ob z. B. die Unsterblichkeit unsrer Seele sich wahr-

schein-

scheinlich machen läßt, wenn sie nicht hinlänglich bewiesen werden kann, und wie es sich mit der metaphysischen Wahrscheinlichkeit weiter verhält, kann nur die Metaphysik selbst lehren.

Kritik der Lehre Baco's vom Werthe der Induction und der Schlüsse nach der Analogie.

44. In Beziehung auf das Verhältniß des Wahrscheinlichen zum Wahren hat denn auch das Wort Glaube eine bekannte Bedeutung erhalten, die mit andern Bedeutungen desselben Worts (vergl. §. 27.) wenig gemein hat. Denn wer etwas wahrscheinlich findet, sagt ja auch, daß er es glaube. In diesem Sinne glaubt man auch an dasjenige, was einer Hypothese gemäß ist, bei deren Prüfung besonders die logische Wahrscheinlichkeit (§. 43.) in Betracht kommt. Wer die Hypothesen aus dem Gebiete der Wissenschaft ganz verscheuchen will, entzieht dem Verstande eine Stütze, die ihm oft sehr nützlich gewesen ist, sich der Wahrheit zu nähern. Aber Hypothesen um der anlockenden Schlüsse willen, die sich aus ihnen ziehen lassen, vertrauen, als ob sie unbezweifelbare Sätze wären, ist eine der Erbkrankheiten des menschlichen Verstandes. In keiner Wissenschaft haben die Hypothesen mehr Verwirrung gestiftet, als in der Metaphysik. Daher sieht sich diese Wissenschaft genöthigt,

nöthigt, wenigstens auf die wichtigsten der Hypothesen, die ihr in den Weg treten, kritische Rücksicht zu nehmen.

Ueber das Verhältniß der Hypothesen zu den hypothetischen Schlüssen vergl. die Logik im Lehrbuche der philos. Vorkenntnisse, zweite Aufl. §. 100.

II.

II.

M e t a p h y s i k.

Metaphysik.

Vorbereitende Erläuterungen.

1. Aus der Vieldeutigkeit des zufällig entstandenen Wortes Metaphysik erklärt sich leicht, warum es unmöglich ist, alle Arten von Untersuchungen, die man zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Schulen seit dem Aristoteles metaphysische Speculationen genannt hat, in einem philosophisch begründeten allgemeinen Begriffe zu vereinigen. Denken wir uns aber bei dem Worte dasjenige, was es wenigstens in den älteren Zeiten gewöhnlich bedeutet hat, so ist Metaphysik die Lehre von dem Wesen der Dinge und ihrem Verhältnisse zum Urgrunde alles Daseyns und Denkens (vergl. §. 6. der Einleitung), also

zum Absoluten (vergl. §. 34. der Apodiktik); und an diese Bedeutung des Worts sind die Untersuchungen geknüpft, mit denen wir uns hier zu beschäftigen haben. Daß eine Wissenschaft, die dieser Bedeutung entspricht, das höchste Interesse für den denkenden Geist habe, dem eigentliches Philosophiren Bedürfniß ist, folgt schon aus der Analyse dieses Bedürfnisses, das dem Begriffe von einer wissenschaftlichen Philosophie psychologisch zum Grunde liegt (§. 1. der Einleitung). Freilich stößt sich die Aufgabe auch sogleich an dem Begriffe von einem Wesen der Dinge. Denn auch darüber wird ja gestritten, ob wir nicht uns selbst täuschen, wenn wir auch bei diesen Wörtern etwas anders denken, als das Wirkliche, das in die Sinne fällt. Oder wenn, nach der Kantischen Lehre, der Begriff von einem Wesen, sonst auch Substanz genannt, kein anderes Substrat hätte, als das logische Bewußtseyn von etwas Beharrlichem, das unser Verstand zu der Wahrnehmung der vorüberschwindenden Erscheinungen hinzufügt, um die Erscheinung als ein Etwas festzuhalten, so bedürfte es weiter keiner Nachfrage nach der Möglichkeit einer Metaphysik, die durch den Begriff von einem Wesen der Dinge die Erscheinungen zu durchdringen und dasjenige auszuforschen strebt, was in sich selbst wirklich

den

den Erscheinungen zum Grunde liegt. Aber das ist es ja eben, wie die transcendentale Apodiktik bewiesen hat, was wir nicht bezweifeln können, wenn unser Geist nicht den Glauben an die Vernunft verliert, daß wir durch die mehr als logischen Functionen der Vernunft das wahrhaft Wirkliche (ὄντως ὄν) erkennen, indem wir es uns nothwendig als dasjenige denken, ohne dessen übersinnliche Voraussetzung auch keine Erscheinung als Erscheinung vernünftigerweise gedacht werden kann. Weiter den Begriff vom Wesen der Dinge aufzuklären, bleibt der Metaphysik selbst vorbehalten. Wer an die Vernunft nicht mehr glaubt (§. 27. der Apodiktik), dem ist allerdings anzurathen, daß er den Betrachtungen über das Wesen der Dinge den Rücken zukehre. Aber um der Consequenz willen muß er sich dann nicht weigern, hinzuzufügen, daß auch der Begriff von einem göttlichen Wesen zu den Hirngespinnsten gehöre; denn mit den übrigen Begriffen von einem wahrhaft Wirklichen, das nicht in die Sinne fällt, und auch nicht mit unsrer denkenden Subjectivität einerlei ist, zerfällt ohne den Glauben an die Vernunft auch der Begriff von einem göttlichen Wesen in sich selbst.

2. Die Idee des Absoluten ist die Wurzel der Metaphysik; denn auf diese Idee beziehen

sich alle Begriffe vom Daseyn und Wesen, weil wir uns überhaupt keine Existenz vernünftigerweise denken können ohne die Voraussetzung, daß irgend etwas schlechthin nothwendig und in sich selbst ist. Aber ein Gegenstand unsrer Beurtheilung kann das Absolute nur dadurch werden, daß wir erkennen, wie es als das Unendliche, das über alle Beschränkung erhaben ist, zu dem Endlichen und dessen Gesetzen sich verhält; denn alles discursive Erkennen, Beurtheilen und Begreifen kann nach den logischen Gesetzen des Denkens nichts weiter seyn als ein Erkennen von Verhältnissen des Einen zum Andern (S. die logische Apodiktik). Nun ist uns die Wirklichkeit des Endlichen gegeben als ein Factum, das wir eben so wenig bezweifeln können, als unser eigenes Daseyn. Dieses unser eignes und subjectives Daseyn ist ein endliches, das sich selbst nicht anders als in beständiger Abhängigkeit von etwas außer ihm erkennt. Aber auch die Außendinge, die wir als etwas von unsrer Subjectivität Verschiedenes durch die Vernunft erkennen, indem sich uns ihre Wirklichkeit durch die Sinne offenbart (S. die transcendentale Apodiktik), müssen insofern, als sie beurtheilbar sind, in Verhältnissen, sowohl zu einander, als zu unsrer Subjectivität und zugleich zum Absoluten erkannt werden. Indem nun alle

diese Verhältnisse unserm Geiste gegenwärtig werden, verknüpft der Verstand das Endliche mit dem Unendlichen unablässig durch die Zwischenbegriffe von Daseyn, Wesenheit, Ursache und Wirkung, Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit. Die Deduction und Erläuterung dieser Begriffe muß also das erste Geschäft der Metaphysik seyn, weil anders nicht möglich ist, über die richtige Anwendung dieser Begriffe in Beziehung auf das Absolute sich selbst zu verstehen. Von der Beantwortung der Frage, ob und inwiefern diese Begriffe für metaphysische Erkenntnißbegriffe gelten können, hängt großen Theils das Schicksal der Metaphysik überhaupt ab.

Wiederholte Erinnerung an die Kantische Kategorienlehre.

3. Nach diesen vorbereitenden Erläuterungen entwickelt sich das System der Metaphysik ohne künstliche Abtheilungen und Unterabtheilungen aus dem Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen selbst. Von diesem Verhältnisse müssen wir uns zuerst im Allgemeinen einen richtigen Begriff zu machen suchen. Sind wir mit diesem Theile der Untersuchung im Klaren, so blicken wir von der Höhe des Absoluten zurück zu dem Gegensatze zwischen dem objectiven Daseyn der

Dinge außer uns, die wir sinnlich erkennen und in dem allgemeinen Begriffe von einer Natur außer uns oder einer Natur schlechthin zusammenziehen, und dem subjectiven Daseyn unsrer Selbst, oder, mit einem andern Worte, unsrer Seele. An den Begriffen von der Natur und der Seele muß die Metaphysik besonders in Beziehung auf die allgemeine Religionslehre ihre Kräfte erproben. Ob, oder wie weit nun aber die Metaphysik zur Religion, oder zum Atheismus führt, muß der Fortgang dieser Betrachtungen lehren.

Vergleichung dieses Abrisses der Metaphysik mit den Wolfischen Abtheilungen unter den Titeln Ontologie, Kosmatologie, Pneumologie und natürliche Theologie.

Erstes Capitel.

Ontologische Elementarbegriffe.

---

4. Auf das unmittelbare Bewußtseyn der Wirklichkeit des Absoluten gründet sich der metaphysische Satz des Daseyns oder das Urtheil, daß allem Werden ein Seyn zum Grunde liegt; daß aber nur dasjenige wahrhaft ist, was auf irgend eine

eine Art etwas in sich selbst und durch sich selbst ist. Läßt der Verstand sich dieses Urtheil entreißen; oder, läßt er sich gefallen, daß es zurückgeführt werde auf eine bloß logische Vorstellungsart; so bleibt dem menschlichen Geiste freilich kein anderes Erkennen und Wissen übrig, als, auf der einen Seite, das empirische, das nur Facta als Facta zusammenreihet, auf der andern Seite das rein logische und rein mathematische, das die Realität umgeht, und nur Verhältnisse als Verhältnisse erwägt. Der Begriff desjenigen Seyns, von dem hier die Rede ist, kann aber nur durch künstliche Selbsttäuschung, etwa einer Hypothese zu Gefallen, verwechselt werden mit dem Begriffe des logischen Etwas. (Vergl. Apodikt. §. 7.). Jenes Seyn, das als etwas dem Werden und allen Veränderungen und Erscheinungen nothwendig zum Grunde liegendes gedacht wird, ist auch nicht einerlei mit demjenigen, was in den Erscheinungen längere oder kürzere Zeit beharrt, woran wir z. B. einen Baum als denselben Baum wiedererkennen, während er sich doch verändert. Auch ist es nicht einerlei mit dem Seyn in der psychologischen Bedeutung des Satzes: Ich bin, sofern das Ich nur das Beharrliche in der Subjectivität bedeutet. Dasjenige Seyn, das dem Werden zum Grunde liegt, wollen wir das

metaphysische nennen, weil es als etwas Uebersinnliches nur durch Denken erkannt wird, indem es nothwendig gedacht wird.

5. Die Wurzel des metaphysischen Begriffes vom Seyn oder von der Existenz ist keinesweges das Bewußtseyn, das wir von unsrer eignen Subjectivität haben; eben so wenig, als wir die Existenz der Außendinge, die sich uns durch unsre Sinne offenbart, etwa nur dadurch erkennen, daß wir die Vorstellung von etwas außer uns, indem wir Eindrücke empfangen, an das Bewußtseyn unsrer eignen Subjectivität unmittelbar anknüpfen. Aus der Vernunft, die das Vermögen der Wahrheit in unserm Geiste ist, entsprießt der Begriff des metaphysischen Seyns, indem wir erstens durch den ursprünglichen Reflexionsact, der zu den höheren Functionen der Vernunft gehört, das subjective Daseyn unser selbst zugleich mit dem objectiven Daseyn der Dinge außer uns erkennen, und zweitens durch die Idee des Absoluten uns zur Erkenntniß des absoluten Seyns erheben, das mit dem durch die Idee erkannten schlechthin Nothwendigen einerlei ist (Apodiktik, §. 25. 32. 34.). Unser subjectives Daseyn ist nur ein relatives. Es erkennt sich selbst nur in der Abhängigkeit von den Außendingen, von denen es sich in

sich

sich selbst zurückziehen muß, um sich selbst zu bemerken. Auch das objective Daseyn der sinnlich erkennbaren Außendinge offenbart sich uns nur als ein relatives, indem es zu der Natur gehört, in welcher durchgängig Eins durch das Andere bedingt und beschränkt ist. Aber unser subjectives Daseyn sowohl, als das objective der sinnlich erkennbaren Außendinge ist auch insofern nur ein relatives, als es gegründet ist in dem Absoluten, das wir als das schlechthin Nothwendige voraussetzen müssen, um überhaupt ein Daseyn denken zu können. Ob nun nicht, eben deßwegen, geurtheilt werden müsse, daß das relative Daseyn nur in unsrer Vorstellung von dem absoluten verschieden, und in sich selbst mit dem absoluten einerlei sey, untersuchen wir hier noch nicht. Von dem Gegensatze zwischen dem relativen und dem absoluten Seyn, was auch dieser Gegensatz weiter bedeute, muß die Metaphysik ihren Auslauf nehmen, um weiter nachforschen zu können, wie es sich mit diesem Gegensatze verhalte. Das metaphysische Seyn überhaupt ist aber dasselbe, was wir, zur genaueren Unterscheidung von den übrigen Bedeutungen der Wörter Seyn, Daseyn und Existenz, die innere Substanzialität oder das Wesen der Dinge nennen; und was dieses Wort bedeutet, erkennen wir nur unmittelbar, indem wir uns ein Etwas,

das

das allen Erscheinungen und Veränderungen, allem Entstehen und Vergehen der Dinge, zum Grunde liegt, als dasjenige denken, das auf irgend eine Art in sich selbst und durch sich selbst ist. Ding (res) ist das bekannte Wort zur Bezeichnung alles dessen, wovon man sich eine Vorstellung machen kann. Das Absolute ist das Urwesen, das in jeder Hinsicht in und durch sich selbst ist.

Kritik der Kantischen Theorie der Substanzialität. Beweis, daß diese Theorie alles Erkennen der Dinge, sofern es der Vernunft angehört, in einen logischen Traum auflöset, und mit der Kantischen Lehre von den Dingen an sich, die den Erscheinungen zum Grunde liegen sollen, schwer zu vereinigen ist. — Kritik der Leibnitzischen Deduction des Begriffes von einer Substanz. Beweis, daß diese Deduction, die von unten anfängt, und durch bloße Abstraction von sinnlich erkennbaren Eigenschaften der Dinge den Begriff von einer reinen Substanz erzeugt, vor der Kantischen Vernunftkritik allerdings nicht bestehen kann.

6. Aber was ist das Urwesen oder das Absolute? Erst mit dieser Frage tritt die höchste der Aufgaben der eigentlichen Metaphysik hervor. Denn da das Daseyn überhaupt nur insofern begriffen werden kann, als wir begreifen, wie das Endliche und Relative im Unendlichen und Absoluten gegrün-

gründet ist, so hebt die Metaphysik sich selbst auf, wenn sie in dem Absoluten nur das schlechthin Nothwendige, allem relativen Daseyn zum Grunde Liegende erkennt, aber nicht zu sagen weiß, ob dieses schlechthin Nothwendige ein ewiges All der Dinge, oder eine blinde Natur, ein geistiges, oder materielles Absolutes, ein Chaos oder ein absolutes Vernunftwesen ist. Und diese große Frage, was das Absolute seyn mag? ob ein Gott, ein Weltschöpfer, verschieden von der Natur, oder identisch mit der Natur? oder eine ewige Natur ohne Gott? beantwortet sich aus der Idee des Absoluten nicht so von selbst, wie die empirische Frage, was ein materielles Object sey, sich von selbst beantwortet, indem wir das Object in der Wahrnehmung mit seinen Eigenschaften erkennen. Erkennte z. B. Jedermann das Absolute unmittelbar durch die reine Idee als einen Gott in der rein-theistischen und christlichen Bedeutung des Worts, wie Jedermann unmittelbar in der Wahrnehmung die Gestalt und Farbe und andre Eigenschaften einer Rose erkennt; so könnte niemand, der nicht das Absolute selbst bezweifelt, das Daseyn Gottes bezweifeln, eben so wenig, als Jemand, der nicht blind ist, die Gestalt und Farbe der Rose empirisch bezweifeln kann. Geben wir auch vorläufig

zu,

zu, daß das Absolute sich selbst nicht offenbare, ohne zugleich sein wahres Verhältniß zur Natur und dem relativen Wesen der Dinge zu offenbaren; so wird doch dieses Verhältniß nicht dadurch allein erkannt, daß wir das schlechthin Nothwendige, als solches, nicht bezweifeln. Klar bewußt werden müssen wir uns der unmittelbaren Beziehungen des Endlichen auf das Unendliche im Innersten unsers eignen Geistes. Was uns in diesem Bewußtseyn durch sich selbst unbezweifelbar ist, wenn wir vom Ich zum Nicht-Ich, und von Beiden zum Absoluten hinauf blicken, indem der reine Gedanke als oberstes Erkenntnißprincip (Apodiktik §. 33.) seine Autorität in unserm Geiste behauptet, das muß in den Verstand übergehen und zum klaren Begriffe werden, wenn die Frage, was das Absolute sey, wissenschaftlich beantwortet werden soll. Da wir das Absolute nur im Verhältnisse zu uns erkennen, weil alles Erkennen überhaupt nur Verhältniß des Erkennenden zum Erkannten ist, so versteht sich von selbst, daß eine gesunde Philosophie in das Absolute selbst eindringen zu wollen sich nicht anmaßen kann. Aber mit der Philosophie versinkt auch der gesunde Menschenverstand in einen Abgrund der ungeheuersten Schwärmerei, wenn man sich einbildet, das Absolute, und was es ist, dadurch zu erkennen, daß man

sich über das Bewußtseyn selbst zu erheben sucht, um das Absolute in seiner An-sichheit anzuschauen durch eine über das Bewußtseyn erhabne Potenz der Vernunft. Diese Schwärmerei kann füglich ein Bestreben genannt werden, ein höheres Sehen dadurch zu erzeugen, daß man die Augen zudrückt. Denn im Bewußtseyn ist die Vernunft das Auge des Geistes. Auf dem Bewußtseyn ruht alles Erkennen und Wissen. In den Tiefen des wachen Bewußtseyns ruht die reine Idee des Absoluten als unerworbenes und unveräußerliches Eigenthum der Vernunft. Wer in der Selbstverblendung so weit gehen kann, daß er sein Bewußtseyn als etwas Untergeordnetes in seinem Geiste aus einer bewußtlosen und eben deßhalb höheren Anschauung ableiten kann, dem hat die gesunde Philosophie so lange, als er von dieser Seelenkrankheit nicht genesen ist, nichts zu sagen.

Kritik der neuen pantheistisch-naturphilosophischen Anschauung des Absoluten und der daraus abgeleiteten, auf eine metaphysische Hypothese hinauslaufenden Construction des Bewußtseyns.

7. Ehe wir unternehmen dürfen, über die Art, wie das Absolute sich wahrhaft offenbart, Aussprüche zu thun, durch welche nicht bloß unsre Subjectivität sich ausspricht, müssen wir mit logischer

scher Bestimmtheit den übrigen Elementarbegriffen der Metaphysik nachforschen. Dieß sind die Begriffe, ohne welche man sich weder vom Satze des Daseyns überhaupt, noch vom Verhältnisse des Absoluten zu der Natur der Dinge und zu den Gesetzen der menschlichen Geistesthätigkeit verständliche Rechenschaft geben kann. Unter ihnen tritt schon in dem Satz des Daseyns (§. 4.) der Begriff der Causalität oder der Ursache mit seinem Correlate, der Wirkung, hervor. Denn indem wir das Werden von dem Seyn unterscheiden, denken wir nothwendig entweder ein Daseyn als hervorgebracht d. i. bewirkt durch ein anderes, oder wenigstens einen Zustand, als solchen, bewirkt durch ein Daseyn, oder durch einen andern Zustand. Schon das Wörtchen Durch spricht das Causalverhältniß aus, das zugleich die Basis aller Erklärungen ist. Ließe sich dieses Verhältniß zurückführen auf ein bloß logisches Gesetz der Verknüpfung der Vorstellungen, so fiele alles menschliches Wissen da, wo das Erklären anfängt, aus einander; denn das Erklären selbst bedeutete dann nichts weiter, als, sich logisch vorstellen müssen, daß Eins aus dem Andern folgt. Selbst als logische Hypothese zerstört die Lehre, daß die Causalität ursprünglich ein bloßes Gedankenverhältniß sey,

sich

sich selbst; denn schon die logische Folge, das syllogistische Also, setzt, sobald dieses Also als Erklärungsgrund gedacht wird, eine Verbindung der Begriffe durch das Denkvermögen als eine wirkliche, nicht bloß gedachte Ursache voraus. Soll nun auch das Verhältniß des Denkvermögens zu den Begriffen, als Wirkungen dieses Vermögens, nur als ein bloß gedachtes Verhältniß, ohne innere Wirklichkeit, gedacht werden, so ist auch ein erklärender Schluß nichts weiter, als etwas bloß Gedachtes, ohne alle innere Beziehung auf etwas Wirkliches außerhalb des Verstandes; und alles Erklären ist dann ein logisches Träumen. Nur durch ein Gewebe der subtilsten Selbsttäuschungen läßt das selbst Widersprechende, das in einer bloß logischen Deduction des Causalitätsbegriffes liegt, z. B. in der Kantischen Philosophie, sich verstecken.

Kritik der Kantischen Ableitung der Causalität aus der hypothetischen Urtheilsform. Vergleichung dieser Deduction mit der Causalitätslehre von Hume.

8. Weit natürlicher scheint eine empirische Deduction des Causalitätsbegriffs. Ein Werden der Dinge in der Natur ereignet sich wenigstens scheinbar vor unsern Augen, und wo wir etwas werden sehen, wenn

wenn es denn auch nur die Art seines Daseyns vor unsern Augen verändert, d. h. etwas Anderes wird, als es war, da sehen wir diese Veränderung doch nur unter der Bedingung sich ereignen, daß zu gleicher Zeit, oder vorher, etwas Anderes sich ereignete, ohne welches jene Veränderung ausbleibt. Dieser empirische Zusammenhang der Ereignisse bestimmt uns, eine Bedingung der Möglichkeit dessen, was, unsers Wissens, sich nicht ohne gewisse vorhergegangene oder hinzukommende andere Ereignisse ereignet, in jenen andern Ereignissen zu suchen. Forschen wir aber dem Verhältnisse der Ursachen und Wirkungen, wo es sich in der Natur selbst zu zeigen scheint, tiefer nach, so finden wir, daß der natürliche Zusammenhang der Ereignisse unter gewissen Umständen am Ende doch nur die Vernunft zu dem Urtheile bestimmt, durch welches dieser oder jener Gegenstand der empirischen Reflexion als Ursache, oder als Wirkung, im Verhältniß zu einem andern Gegenstande gesetzt wird; daß aber die wahre Bedeutung der Wörter Ursache und Wirkung durch keine empirische Reflexion erschöpft wird. Denn was wir in der That wahrnehmen, ist nie etwas mehr, als das Factum, daß in gewissen Fällen das Eine sich nicht ereignet, wo das Andere, das als Ursache gedacht wird, sich nicht vorher, oder zugleich

ereignet

ereignet. Daß aber unter diesen Umständen das Eine ohne das Andere sich nicht ereignen könnte, d. h. daß das Zweite als Bedingung der Möglichkeit des Ersten gedacht werden muß, und daß in diesem Sinne das Zweite aus dem Ersten entsteht, kann uns schlechterdings keine Erfahrung lehren. Es ist ein unmittelbarer Ausspruch der Vernunft, dessen Bedeutung wir nicht einmal verstehen können, wenn wir uns nicht unmittelbar dessen bewußt werden, was die Vernunft durch sich selbst in die empirische Reflexion hineinlegt.

Wie es gekommen, daß man in den Schulen das Gesetz der Causalität als etwas, das sich von selbst versteht, gewöhnlich nicht einmal zu erklären versucht hat.

9. Es ist eitle Mühe, die wahre Bedeutung der Wörter Ursache und Wirkung zum klaren Bewußtseyn zu bringen, ohne die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen zu Hülfe zu nehmen; und diese Begriffe gewinnen wieder erst dadurch eine logische Haltung, daß sie sich an den Begriff der Causalität anschließen. Forschen wir also, ehe wir weiter gehen, nach der Wurzel des Begriffes der Möglichkeit, so zeigt sich bald, daß die Vernunft durch diesen Begriff in gewisser Hinsicht sich über das Wirkliche erhebt,

 in

in anderer Hinsicht aber durch eben diesen Begriff uns auf irgend eine schon vorausgesetzte Wirklichkeit verweiset. Das Mögliche liegt über dem Wirklichen, so fern wir alles relative Wirkliche als nicht wirklich, aber doch möglich, denken können, und so fern relative Wirklichkeit nicht Statt finden kann ohne Abhängigkeit eines Daseyns von einem andern Daseyn als einer Ursache der Wirklichkeit von jenem. Abstrahiren wir aber von aller vorausgesetzten Wirklichkeit, so wird das Mögliche selbst zur logischen Null, d. h. zu einem durchaus negativen Begriffe, der nichts weiter, als Abwesenheit des Wirklichen bedeutet. In diesem negativen Sinne gilt auch das Urtheil: Es ist möglich, für die Form des Zweifels. Wir sagen: Es kann seyn, wenn wir weder bejahen, noch verneinen. Diese bloß logische Bedeutung des Begriffes der Möglichkeit deutet aber schon sichtbar auf die Wurzel des Begriffes hin. Nach den logischen Gesetzen des Denkens ist die Abstraction an keinen Gegenstand so gebunden, daß sie ihn nicht in der logischen Vorstellung aufheben könnte, um an seine Stelle etwas anderes, oder das logische Vacuum, das Nichts, zu setzen. Und nichts anderes, als entweder eben dieses Nichts, oder irgend etwas Anderes, aber Unbestimmtes, ist das Mögliche im rein logischen Sinne. Aber auch

nur

nur in diesem Sinne ist das Mögliche, als das Denkbare überhaupt, über alles und jedes Wirkliche schlechthin erhaben. Denkbar überhaupt heißt hier nicht einmal, was vernünftigerweise, d. i. den allgemeinen Gesetzen des Denkens und Erkennens gemäß, gedacht wird, sondern nur, was überhaupt gedacht werden kann.

Kritik der Versuche einer empirischen Deduction des Begriffes der Möglichkeit.

10. Denken wir uns bestimmter unter dem Möglichen das vernünftigerweise Denkbare, so beschränken wir schon die Denkbarkeit, der Logik gemäß, nach dem Princip des Widerspruchs; oder wir setzen dann zugleich auch schon andere Urtheile, als vor der Vernunft bewährt, voraus. Nach dem Princip des Widerspruchs allein erkennen wir das Mögliche wieder nur im bloß logischen Sinne (S. den Beweis in der Apodikt. §. 17. 18.) als dasjenige, was in unserm Verstande den Gesetzen der Einheit des Denkens nicht widerstreitet. Diese logische Möglichkeit erweitert sich, wenn wir uns als möglich denken, was in unsrer Vorstellung der Form unsers Erkennens überhaupt nicht widerstreitet. Aber auch durch diese Erklärung wird derjenige Sinn des Begriffes der Möglichkeit nicht getroffen, der die Me-

taphysik angeht. Nicht einmal unsre empirischen Urtheile über das Mögliche werden durch die bloße Vorstellbarkeit erschöpft; denn möglich im empirischen Sinne nennen wir, was bekannten Naturgesetzen nicht widerstreitet; und jedes Urtheil nach einem Naturgesetze setzt schon einen bestimmten Causalnexus in der Natur als bekannt voraus.

Kritik des Kantischen Versuchs, den Begriff der Möglichkeit als eine Kategorie zu deduciren.

11. Der metaphysische Begriff der Möglichkeit tritt erst da hervor, wo wir fragen, ob und in wie fern dieses, oder jenes Denkbare übereinstimmt mit dem allgemeinen Causalnexus der Dinge und mit dem Verhältnisse dieses Causalnexus zum Absoluten. Auch hier bedeutet die Möglichkeit zuerst vernunftmäßige Denkbarkeit; aber sie bedeutet noch etwas mehr. Was dieses Mehr ist, liegt in den Begriffen des Causalnexus und des Absoluten. Alle relative Wirklichkeit wird durch die Vernunft in die Sphäre der vernunftmäßigen Denkbarkeit hinaufgezogen, indem wir den Grund suchen von dem, was ist. Nennen wir nun Grund im relativen Sinne alles dasjenige, was die Vernunft selbst als Etwas setzt, um daraus die Wahrheit eines Urtheils zu erkennen, (vergl. Apodikt. §. 21.), so heißt Ursache

sache Dasjenige, worin eine bestimmte Wirklichkeit gegründet ist. Das Seyn-Können ist es, was auf diese Art die Begriffe der Möglichkeit und der Causalität vereinigt. Dieses Seyn-Können nun, das die metaphysische Möglichkeit sowohl, als die empirische, enthält, läßt sich auf keine andere Art deduciren, als, durch Zurückweisung auf das Bewußtseyn des unmittelbaren Zusammentreffens des Denkens mit dem Daseyn. Die Vernunft selbst erzeugt also den Begriff der Causalität zugleich mit der Realbedeutung des Begriffes der Möglichkeit. Indem wir, unmittelbar durch die Vernunft selbst genöthigt, in unsern Gedanken den Grund dessen, was wir als wahr erkennen, in einer vernunftmäßigen Voraussetzung suchen, denken wir uns auch nothwendig alle relative Wirklichkeit, die mehr als bloßer Gedanke ist, gegründet in einer andern relativen Wirklichkeit, und alle relative Wirklichkeit gegründet im Absoluten. Die Erkenntniß des Daseyns durch die Vernunft ist also die Wurzel des metaphysischen Causalitätsbegriffes und des Begriffes der metaphysischen Möglichkeit. Causalität und Möglichkeit sind Realbegriffe, deren objectiven Gehalt nur der bezweifeln kann, wer die Vernunft selbst bezweifelt (§. 27. der Apodiktik).

Glückliches Zusammentreffen des δυνατὸν mit der δύναμις in der griechischen Sprache.

12. Eine Ursache als etwas zum Daseyn Gehörendes nennen wir eine Kraft. Vergebens versuchen wir, in einer vernünftigen Vorstellung die Kraft von dem Wesen der Dinge, oder das Wesen der Dinge von den ihnen inwohnenden Kräften, zu trennen. Aber warum wir beides nicht trennen können, ist eben so unerforschlich, als, warum uns die Vernunft überhaupt durch sich selbst zu gewissen Urtheilen nöthigt, denen wir unbedingt vertrauen müssen, wenn nicht ein grundloses Vorstellungsspiel an die Stelle des Erkennens treten soll, wie die Apodiktik gelehrt hat. Unbegreiflich bleibt auch, wie die Kraft dem Daseyn inwohnt; denn nur unter der Voraussetzung, daß allem Daseyn eine Kraft inwohnt, können wir begreifen, daß überhaupt etwas geschieht oder sich ereignet. Wir begreifen und erkennen eben deßwegen das Werden auch nur in dem Daseyn und mit dem Daseyn. Mit der Reihe von Veränderungen, die aus dem Daseyn hervorgehen, und die wir als Wirkungen der dem Daseyn inwohnenden Kräfte denken müssen, offenbart das Daseyn überhaupt sich selbst (§. 25. der Apodiktik), und mit dem Daseyn selbst offenbaren sich die Kräfte, die

die wir unbezweifelbar erkennen. Aber eben deßwegen erkennen wir auch nirgends eine Kraft als etwas an sich. Nur in den Verhältnissen, in welchen das Daseyn sich selbst offenbart, erkennen wir wirkliche Kräfte. So erkennen wir mit dem objectiven Daseyn der Dinge die Kräfte der Natur, und mit dem subjectiven Daseyn unsrer selbst die Kräfte unsrer selbst, die wir Seelenkräfte nennen. Nun ist aber immer die Subjectivität selbst nur unter Voraussetzung der Objectivität da (Apodikt. §. 28.). Also erkennen wir weder irgend eine Naturkraft an sich, noch irgend eine Seelenkraft an sich. Wir erkennen überall, wo von Naturkräften, oder von Seelenkräften, die Rede ist, nichts weiter, als, wie alle relative Causalität auf eine unbegreifliche Art sich verliert in dem Erkennen des Daseyns überhaupt. Trennen wir aber die Ursache, als etwas bloß Gedachtes, vom Erkennen des Daseyns, so wird die auf diese Art isolirte Ursache zum bloß subjectiven Grunde, durch den wir dann allerdings nichts weiter erkennen, als etwas Nothwendiges in der Voraussetzung, um etwas Anderes daraus zu erklären.

Kritik des aristotelischen Unterschiedes zwischen dem Daseyn κατὰ δύναμιν (potentia) und dem κατ' ἐνέργειαν (actu).

13. Vom Verhältnisse der Causalität zum Absoluten, zur Natur, und zur Freiheit, wird in den folgenden Capiteln die Rede seyn. Zur Aufklärung des Begriffes der Causalität überhaupt gehört noch die Bemerkung, daß die Wirkung gedacht werden darf als außer der Ursache vorhanden, soweit es überhaupt zulässig ist, ein Wirkliches von dem andern in der Vorstellung zu trennen. Wie weit aber diese Trennung zulässig ist, kann erst die Folge lehren, wann wir das Verhältniß des relativen Daseyns zum absoluten näher kennen gelernt haben werden. Unterdessen haben wir schon die Wirklichkeit überhaupt als den Inbegriff alles dessen kennen gelernt, was zum Daseyn gehört, oder eine Folge des Daseyns ist. Eine andere Erklärung des Begriffes der Wirklichkeit läßt sich nicht geben. Wer die Wirklichkeit, als solche, für etwas bloß Gedachtes erklärt, hat Mühe, nur einigermaßen begreiflich zu machen, was er redet. Das Daseyn selbst wird ein wirkliches genannt, um es durch diese Bezeichnung zu unterscheiden vom bloßen Begriffe des Daseyns. Aber auch der bloße Begriff, als etwas zu unserm geistigen Daseyn Gehörendes, hat seine logische Wirklichkeit, wie Alles seine Wirklichkeit hat, was unbezweifelbar zu irgend einem Daseyn gehört, oder eine Folge des wirklichen Daseyns ist.

Das

Das Wirkliche oder Reale steht dem Idealen entgegen, wenn das Ideale in der älteren Bedeutung des Worts als etwas nur in der Vorstellung Vorhandenes gesetzt wird. Aber das Ideale selbst ist das Wirkliche, sofern das absolute Daseyn durch die reine Vernunftidee erkannt wird. Alle Wirklichkeit aber muß, wie alles Daseyn, gedacht werden als gegründet im Absoluten, das deßwegen das Ur-Wirkliche heißt. Denken wir uns also das Verhältniß der relativen Wirklichkeit zur absoluten durch den Begriff der Causalität (§. 9-12.), so heißt das Absolute die erste Ursache d. i. diejenige Ursache, ohne deren Voraussetzung überall vernünftigerweise keine Ursachen gedacht werden können.

Kritik der Kantischen Kategorie der Wirklichkeit.

14. Durch die Beziehung des Möglichen auf das Wirkliche nach Gesetzen der Causalität erkennen wir das Nothwendige im philosophischen Sinne. Nothwendig im empirischen Sinne heißt bekanntlich, was nicht zu ändern ist, oder, was der Mensch, gern oder ungern, sich gefallen lassen muß, wenn die Kräfte, die er zur Erreichung eines gewissen Zweckes seinem Willen unterwerfen kann, ihm den Dienst versagen. Diese

empi-

empirische Nothwendigkeit wird mehr gefühlt, als erkannt. Das Nothwendige im philosophischen Sinne ist der feste Punkt, an den die Vernunft alle Urtheile anzuknüpfen sucht, durch die sich die Wissenschaft unterscheiden soll von der bloßen Meinung. Eine solche Nothwendigkeit erkennt die Vernunft schon in der allgemeinen Bedingung der Möglichkeit des Erkennens. Alles menschliche Erkennen ist bedingt und bestimmt durch die äußere und innere Form des Erkennens (Apodikt. §. 29.). Was dieser Form nicht gemäß ist, ist nicht erkennbar. Auf diese Form gründet sich die formelle Nothwendigkeit der Urtheile, die sich aus dem Bewußtseyn der höchsten Gesetze des menschlichen Erkennens entwickeln. Zu diesen Gesetzen gehören auch die logischen Denkgesetze oder Bedingungen der Möglichkeit einer Uebereinstimmung unsrer Gedanken unter einander. Niemand bezweifelt deßwegen die formelle Nothwendigkeit der Logik und der Mathematik; denn wer eine logische, oder mathematische Wahrheit bezweifeln wollte, müßte diejenigen Gesetze seines eigenen Denkens und Erkennens bezweifeln, ohne deren Voraussetzung nicht einmal die Möglichkeit einer logischen, oder mathematischen Wahrheit übrig bleibt. Aber mit dieser, in der Form des Erkennens gegründeten Nothwendigkeit erkennt die Vernunft kein

Da=

Daseyn. Durch die Beziehung auf das Daseyn unterscheidet sich die metaphysische Nothwendigkeit von der logischen und mathematischen. Durch den Satz des Daseyns selbst (§. 4.) wird die reelle, im Daseyn selbst enthaltene Nothwendigkeit gesetzt, nach welcher überall nur unter der Bedingung etwas als möglich, oder wirklich, gedacht werden kann, wenn irgend ein Seyn, das dem Werden zum Grunde liegt, unbedingt als nothwendig gedacht wird.

Kritik der Kantischen Kategorie der Nothwendigkeit.

15. Nur durch unmittelbares Bewußtseyn der Idee des Absoluten erkennen wir das Nothwendige im metaphysischen Sinne. Darum ist es auch eitle Mühe, die wahre Bedeutung dieses Begriffs der reellen Nothwendigkeit auf eine andere Art deduciren zu wollen, als, durch Zurückweisung auf das unmittelbare Bewußtseyn. Denn sonst dürften wir ja auch fragen, warum denn irgend ein Daseyn als unbedingt nothwendig gesetzt werden soll; und mit dieser Frage hebt das Erkennen, sofern es in der Vernunft gegründet ist, sich selbst auf, weil das Absolute, das mit dem Unbedingt-Nothwendigen Eins und Dasselbe ist, auch der letzte Erkenntnißgrund, also das letzte Darum für

für jedes Warum ist. Die Vernunft spricht hier ihr unbedingtes So ist es auf eine solche Art aus, daß sie eben in dem Unbegreiflichen den Anfangspunkt alles Begreifens erkennt. Durch sich selbst ist das Unbedingt-Nothwendige als einerlei mit dem Unbedingt-Wirklichen vor der Vernunft so gewiß, als die Vernunft sich selbst nicht bezweifeln kann. Alle Nothwendigkeit der Causalverhältnisse hängt am Absoluten. Eben deßwegen ist alles nothwendig, was der Causalnexus der Dinge mit sich bringt. Aber auch nur so weit, als sich ein Causalnexus unter den Dingen verfolgen läßt, ist eine Unterscheidung des Nothwendigen von dem Möglichen und Wirklichen möglich. Im Absoluten selbst ist das Mögliche mit dem Wirklichen und Nothwendigen Eins und Dasselbe. Daraus folgt weiter, daß die Metaphysik, als höchste Wissenschaft, deren Wurzel die Idee des Absoluten ist, das Räthsel des Daseyns überhaupt auf keine andere Art lösen kann, als, indem sie die Verhältnisse alles Daseyns zum schlechthin Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen nachweiset. In Causalverhältnissen aber muß sich nachweisen lassen, wie sich das relative Daseyn zum absoluten verhält. Alles Daseyn heißt endlich, sofern es durch den allgemeinen Causalnexus der Dinge bedingt und beschränkt

schränkt ist. Das Absolute, als Grund der Möglichkeit aller Causalverhältnisse, also als auf keine Art beschränkt durch ein Causalverhältniß, heißt das Unendliche. Das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen ist überhaupt der bestimmtere Gegenstand der Metaphysik.

Zweites Capitel.

Vom Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen.

16. Ob das Absolute oder Unendliche als solches und also an sich erkannt werde, darf kaum noch ein Mal gefragt werden. Denn ohne dieses An sich ist das Absolute nicht denkbar. Eben darum offenbart es sich selbst als Urgrund aller Wirklichkeit oder als das Wesen der Wesen (§. 5.); und eben deßwegen kann einem Dinge überhaupt nur in so fern ein wahres Daseyn (§. 4.) zugesprochen werden, als es gegründet ist im Absoluten. Aber wie kann denn nun, außer dem Absoluten selbst, irgend etwas in sich selbst und durch sich selbst seyn? Und wenn nichts außer dem Absoluten in sich selbst und durch sich selbst

ist,

ist, wo bleibt das relative Wesen der Dinge? Diese Fragen nöthigen uns, zurückzukehren zur reinen Vernunftidee des Absoluten selbst, damit wir mit der ganzen Kraft unsers Geistes uns bewußt werden, wie sich auf diese Idee die metaphysischen Erkenntnißbegriffe beziehen. Da das Absolute unmittelbar durch die Vernunft sich unserm Geiste offenbart, erkennen wir es als erhaben über alle sinnlichen Vorstellungen, und folglich durchaus ohne empirische Prädicate. Indem wir dem Absoluten alle empirischen Prädicate absprechen, erkennen wir es zwar in Beziehung auf die sinnlich erkennbaren Dinge nur negativ. Aber diese negative Erkenntniß sichert uns doch schon vor Irrthümern, von denen sich der menschliche Geist oft genug hat bethören lassen, wenn er, den Sinnen mehr trauend, als der Vernunft, das Absolute verkannte. Wer also die Natur, wie sie vor unsern Sinnen daliegt, für das Absolute hält, und dieser Vorstellung gemäß von einer ewigen Natur spricht, die er sich als die Urmutter der Dinge denkt, hat schon seine Vernunft der Sinnlichkeit aufgeopfert. Von den kühneren Hypothesen, durch die man den Begriff der Natur über die Schranken der Sinnlichkeit hinausrückt, um das Absolute in ihr aufzufinden, ist hier noch nicht die Rede. Aber diejenige Erkenntniß der

Materie und der Körperwelt, die wir den Sinnen verdanken, auf das Absolute anwenden, ist eben so widersinnig, als, das Wesen der Dinge für eine Zahl, oder für einen mathematischen Punkt ansehen.

Uralte Bemühungen des forschenden Verstandes, das Absolute herabzuziehen in die Sphäre der Sinnlichkeit. Kosmophysik der ionischen und andrer griechischen Naturphilosophen, die dem Absoluten eine wässrige, oder feurige, oder luftartige Natur andichteten.

17. Im Gegensatze mit der Ausdehnung der sinnlich erkennbaren Dinge oder Körper offenbart sich das Absolute als einfach. Aber man hüte sich, diese Einfachheit dadurch in ihrer Wesenheit begreifen zu wollen, daß man sie von der sinnlich erkennbaren Ausdehnung unterscheidet. Einfach im Gegensatze mit dem Ausgedehnten ist auch unsre vernünftige Ichheit, und in der Ichheit der Gedanke. Das Absolute scheint also auch geradezu gedacht werden zu müssen als ein Vernunftwesen. Auf diese Art wäre der Anfang der wahren Religionsphilosophie leicht gefunden. Aber wer sagt uns denn, daß das Absolute in seiner unendlichen Wesenheit nicht auf eine ganz andere Art einfach seyn kann, als unsre Ichheit? Ehe wir berechtigt sind, das Absolute für ein Vernunft-

nunstwesen zu erklären, müssen wir unsre Forschungen noch viel weiter fortgesetzt haben. Die Einfachheit, in welcher das Absolute sich selbst uns offenbart, entzieht sich aller logischen Analyse eben dadurch, daß sie reine Einfachheit ist.

Wie die Metaphysik in neueren Zeiten dadurch verwirrt worden, daß christliche Philosophen das Absolute geradezu als Gott setzten.

18. Die Einfachheit, in der das Absolute sich offenbart, ist der Zusammensetzung eben so entgegengesetzt, als der Ausdehnung. Alle Zusammensetzung setzt Bestandtheile des Dinges voraus, das wir ein zusammengesetztes nennen. Ein zusammengesetztes Wesen der Dinge widerspricht in so fern sich selbst, als, dem höchsten Satze des Daseyns (§. 4. 5.) gemäß, nur dasjenige wahrhaft ist, was als ein Wesen etwas in sich selbst und durch sich selbst ist. Gleichwohl darf dynamische Zusammensetzung als Bedingung der Möglichkeit eines relativen Daseyns gedacht werden, wenn wir annehmen, daß eine bestimmte Art des relativen Daseyns nur unter der Bedingung zusammenwirkender Kräfte (§. 11.) möglich ist, die nicht alle dem bestimmten Daseyn selbst inwohnen. Auf diese Art offenbart sich unverkennbar das relative Daseyn unsrer Selbst in der Abhängigkeit der

Sub-

Subjectivität von objectiven Naturkräften. Aber ein relatives Wesen setzt auch voraus, daß etwas nur in gewisser Hinsicht, also unter Beschränkungen, etwas in sich selbst und durch sich selbst ist. Diese Art des Daseyns ist durchaus das Gegentheil des Absoluten. Die Idee des Absoluten schließt alle und jede Zusammensetzung, auch wenn der Begriff noch so sehr verfeinert wird, schlechthin aus. Daraus folgt schon hier, daß man sich selbst widerspricht, wenn man die Welt als ein Ganzes, das aus Dingen, als seinen Theilen, besteht, d. h. zusammengesetzt ist, an die Stelle des Absoluten zu setzen versucht.

Erinnerung an die alten kosmophysikalischen Theorien der Elemente. — Erste Andeutung der Räthsel, die in der Idee der Welt liegen.

19. Die Einfachheit des Absoluten ist aber auch das Gegentheil aller Mannigfaltigkeit. Wir erkennen unmittelbar keine andre Mannigfaltigkeit, als die wahrgenommene in der unmittelbaren Vereinigung der Vernunft mit dem Wahrnehmungsvermögen. (S. die Apodiktik). Alle Mannigfaltigkeit der Begriffe oder Verstandesvorstellungen gründet sich, wie die logische Apodiktik bewiesen hat, auf die Mannigfaltigkeit ihrer Sub-

strate, die ohne innere Wahrnehmung nicht erkennbar sind. Je höher sich der Verstand über das Einzelne erhebt, desto mehr verschwindet in der Abstraction die Mannigfaltigkeit, die den Begriffen zum Grunde liegt. In der reinen oder vollendeten Abstraction verliert sich alle Mannigfaltigkeit. Da wird das logische Etwas selbst zum Nichts, weil das Nichts überhaupt nichts Anderes ist, als jenes logische Vacuum, das der Verstand erzeugt, wo wir von allen Substraten der Begriffe abstrahiren. Aber gerade auf dieser äußersten Höhe der Abstraction, wo alle Mannigfaltigkeit verschwindet und das logische Nichts anhebt, nur nicht durch die Abstraction, als solche, offenbart sich dem denkenden Geiste das Absolute als das Wesen der Wesen. Indem nun diese Urwesenheit als das Gegentheil alles sinnlich-erkennbaren Daseyns und ohne alle Mannigfaltigkeit sich offenbart, ist es für den Verstand nicht nur einfach, sondern schlechthin Eins; denn so, wie keine Mannigfaltigkeit gedacht werden kann ohne Vielheit, ist auch keine reelle Vielheit denkbar in einer Einfachheit, die jede innere Verschiedenheit ausschließt. Nur das Verhältniß des Vielen zum Einen ist in dieser Hinsicht erkennbar, so weit es sich selbst offenbart. Aber daß alles Mannigfaltige im Absoluten Eins sey, ist eine metaphysische Hypothese, zu der

die

die unmittelbare Erkenntniß des Absoluten uns keinesweges durch sich selbst bestimmt.

Analyse des eleatischen Skepticismus als eines unvollendeten Pantheismus.

20. Da die Erkenntniß des Absoluten durch die reine Idee alle Mannigfaltigkeit ausschließt, so geht sie leicht in eine transcendentale Selbsttäuschung über, wenn man sich einer Hypothese zu Gefallen einbildet, durch innere Anschauung zu erkennen, im Absoluten sey Alles Eins und Dasselbe. Einerleiheit ist allerdings das logische Ziel des Denkens. Dieses Ziel aber ist, wie die logische Apodiktik ausführlich gelehrt hat (Apodikt. §. 9.), in der Anwendung der Denkgesetze auf eine wirkliche Mannigfaltigkeit unerreichbar. Denn die relative Einerleiheit, bei welcher alles discursive Erkennen stehen bleiben muß, ist nichts weiter als Aehnlichkeit. Aber die Einheit, in der das Absolute sich offenbart, scheint als absolute Einerleiheit beurtheilt werden zu müssen, weil auf derselben äußersten Höhe der Abstraction, wo das Absolute sich offenbart, (§. 19.) die Einerleiheit als das logische Ziel des Denkens erkannt wird. Wenn wir uns nun hypothetisch vorstellen, die metaphysische Einheit des Absoluten zu begreifen durch den logischen Begriff der

Einerleiheit, so scheint die Meinung, Alles sey im Absoluten Einerlei, sogar logisch begründet, obgleich sie der Logik selbst widerstreitet. Wenn dann eine kühne Einbildungskraft sich dieser heuristischen Meinung bemächtigt, so entsteht die bekannte Schwärmerei, in der man sich einbildet, eine Einheit und Einerleiheit alles Endlichen im Unendlichen wahrhaft anzuschauen. Aber ein ungetrübter Verstand begreift leicht, daß der rein logische Begriff der Einerleiheit mit der metaphysischen Einheit des Absoluten gar nichts gemein hat. Das Absolute selbst offenbart sich durch die reine Idee durchaus nicht als Einerleiheit des Vielen und Mannigfaltigen im Einen und Einfachen. Es offenbart sich als das Gegentheil aller Vielheit und Mannigfaltigkeit, und als letzter Grund derselben, sofern diese Vielheit und Mannigfaltigkeit zum relativen Daseyn gehört, das in dem Absoluten, dem Grunde aller Gründe, gegründet ist. Jene Anschauung, durch die man erkennen soll, im Absoluten sey Alles Eins und Einerlei, ist ein Hirngespinnst eccentrischer Köpfe.

Vergleichung dieser Wahrheiten mit den Grundlehren des neuen naturphilosophischen Pantheismus.

21. Die Selbsttäuschung, ohne die man sich nicht vorstellen kann, im Absoluten sey Alles Einerlei, wird fortgesetzt, wenn man den ursprünglichen Gegensatz der Subjectivität und Objectivität ergründet zu haben sich einbildet, indem man sich vorstellt, auch dieser Gegensatz werde aufgehoben durch Anschauung des Alls in Einem. Ohne allen Zweifel erhebt sich die Vernunft durch die Idee des Absoluten über den Gegensatz der Subjectivität und Objectivität, weil in diesem Gegensatze Alles relativ ist. Aber indem die Vernunft durch die reine Idee des Absoluten über diesen Gegensatz sich erhebt, ist sie weit davon entfernt, ihn zu vernichten. In der wirklichen Anschauung des Absoluten (§. 6.), d. h. im unmittelbaren Erkennen des Absoluten durch die Vernunftidee, offenbart sich das Absolute in keinem Betrachte als Einerleiheit oder sogenannte Indifferenz des Subjectiven und Objectiven. Dadurch, daß Gegensätze in der Vorstellung aufgehoben werden, wird noch lange nichts Absolutes erkannt. Das sogenannte Indifferenziren ist nichts weiter als ein logischer Reflexionsproceß. Wäre das unmittelbare Erkennen des Absoluten nichts weiter, als dieß, so wäre das Absolute nicht das ewige Urwesen, das über alle Gegensätze der relativen Realität erhaben ist. Ist aber das Abso-

Absolute wirklich über alle diese Gegensätze erhaben, wie es sich durch die reine Idee offenbart, so ist es ganz etwas Anderes, als Indifferenz des Subjectiven und Objectiven. Die ungeheure Selbsttäuschung, in der man sich einbildet, man schaue das Absolute an, indem man das Objective in der Vorstellung mit dem Subjectiven indifferenzirt, kann nur durch eine künstliche Ueberspannung der Phantasie hervorgebracht werden, indem man, einer metaphysischen Hypothese zu Gefallen, sich so lange vorstellt, man schaue das Absolute als Indifferenz der Subjectivität und Objectivität an, bis man in einer Art von Verzuckung es glaubt.

Fortgesetzte Kritik der Grundlehren des neuen naturphilosophischen Pantheismus.

22. Die Selbsttäuschung, in der man sich einbildet, anzuschauen, das Absolute sey eine Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, erreicht ihren Gipfel, und geht in eine radicale Verwirrung aller philosophischen Elementarbegriffe über, wenn man das Objective allein als das Reelle, das Subjective als das Ideelle betrachtet, dann weiter das Reelle als Natur dem Ideellen als dem Geiste entgegensetzt, und endlich Alles, was überhaupt Geist genannt wird, nämlich die Summe alles Denkens und Empfindens, der Vernunft

nunft gleich setzt. Durch ein solches Vernichten der ursprünglichen Verschiedenheit der philosophischen Elementarbegriffe gelangt man allerdings zu Lehrsätzen, wie die folgenden: "Das Absolute ist Indifferenz des Reellen und Ideellen; es ist Indifferenz des Geistes und der Natur; es ist Indifferenz der Vernunft und der Natur." Aber dieses kunstreiche Indifferenziren alles dessen, was ursprünglich verschieden ist, reißt nicht nur die Metaphysik aus ihrer Wurzel; es vernichtet auch von Grund aus alle gesunde Philosophie, weil es uns nöthigt, am Ende die Vernunft selbst mit der Unvernunft zu indifferenziren. Denn indem die Vernunft im Menschen sich selbst erkennt, unterscheidet sie sich von der Natur der Dinge. Sie kennt sich selbst nicht ohne das Bewußtseyn, durch das sie sich auch von den übrigen Kräften der Subjectivität eben so bestimmt, als von der Natur, unterscheidet. Eine Vernunft, die mit der Subjectivität überhaupt einerlei seyn, und zugleich ohne Bewußtseyn sich selbst mit der Natur indifferenziren soll, ist eine erdichtete Vernunft, ein Hirngespinnst, das nur einer Hypothese aus der Noth hilft. Alles Denken ist ein Unterscheiden; alles Erkennen durch Vernunft ist ein Unterscheiden. So lange im menschlichen Geiste nicht erkünstelte Ecstasen die Stelle der Vernunft einneh-

men, unterscheidet die Vernunft auch sich selbst von den übrigen Functionen der Subjectivität. Sie unterscheidet das Vernünftige von dem Geistigen überhaupt, weil der Begriff des Geistigen überhaupt alles umfaßt, was zur Subjectivität gehört. Das Verhältniß der denkenden Subjectivität zur Natur erwartet seine besondere Aufklärung. Das Geistige überhaupt ist ferner nicht schlechthin das Ideelle, man bezeichne mit diesem Worte entweder, nach dem älteren Sprachgebrauche, dasjenige, was nur in der Vorstellung wirklich ist, oder, der neueren Terminologie gemäß, das Gedachte, das erhaben ist über alle sinnliche Wirklichkeit. Das Reelle aber, d. h. das Wirkliche, das mehr als Vorstellung ist, offenbart sich selbst, wie die Apodiktik gelehrt hat, relativ in dem Gegensatze der Subjectivität und Objectivität. Daher die Urtheile: Ich bin; und etwas sinnlich Erkennbares ist außer mir. Das Reelle im höheren Sinne, d. h. das Absolute, offenbart sich selbst als erste Bedingung der Möglichkeit alles relativen Daseyns, aber durchaus nicht als Indifferenz des subjectiven Daseyns und des empirisch objectiven.

Ueber die Machtsprüche, zu denen die metaphysischen Identitätslehrer ihre letzte Zuflucht nehmen, indem sie, einer metaphysischen Hypothese zu

Gefal-

Gefallen, Allem trotzen, was bis dahin unter den Menschen Vernunft geheißen hat.

23. Die Selbsttäuschung, welcher der schwärmende Verstand sich ergiebt, wenn man sich einbildet, durch Anschauung des Absoluten zu erkennen, das Absolute sey Indifferenz alles Relativen und also Eins in Allem (§. 19–22.), würde im menschlichen Geiste ohne völlige Zerrüttung des Bewußtseyns nicht entstehen können, wenn nicht auch die wahre Anschauung des Absoluten d. i. die Erkenntniß desselben durch die reine Idee in den innersten Tiefen des Bewußtseyns begleitet wäre von einem Gefühle (vergl. §. 36 und 37. der Apodiktik), das aus der Vernunft entspringt, indem der reine Gedanke in innere Wahrnehmung übergeht. Dieses Gefühl, eine psychologische Wirkung der reinen Erkenntniß des Absoluten, übt eine solche Gewalt über den menschlichen Geist aus, daß es durch seine Intensität leicht das Bewußtseyn selbst verdunkelt. In dem auf diese Art verdunkelten Bewußtseyn kann der Speculant, dessen Verstand und Einbildungskraft mit übersinnlichen Dingen beschäftigt sind, nicht nur leicht sich einbilden, daß sein Geist durch eine höhere Potenz des Erkennens über das Bewußtseyn sich erhebe; auch jede Hypothese, die sich als ein Erklärungsgrund darbietet,

tet, das Unbegreifliche begreiflich zu machen, erhält in dem auf diese Art gestörten Geiste leicht die Kraft eines wirklichen Erkenntnißgrundes (vergl. §. 44. der Apodiktik). So entspringt der metaphysische Mysticismus, der mit dem religiösen verwandt ist. Das Gefühl des Mystikers ist die von ihm so genannte Anschauung des Absoluten. Je nachdem nun die Einbildungskraft bald diese, bald jene vorherrschenden Vorstellungen in das mystische Gefühl hineinspielt, bildet der Mystiker sich ein, bald Dieses, bald Jenes, im Absoluten anzuschauen. Aber wenn man auch diese Geistesverirrung für das erkannt hat, was sie ist, wird dadurch das Dunkel nicht aufgehoben, das in der wirklichen Erkenntniß des Absoluten vor dem forschenden Verstande immer zurückbleibt. Das unmittelbare Erkennen des Absoluten selbst ist mystisch, erstens insofern, als schlechthin unbegreiflich ist, wie das Absolute an sich, also verschieden von der Idee, durch die Idee sich uns als das Ur-Wirkliche offenbart (vergl. Apodiktik §. 34. 35.), und zweitens auch insofern, als wir die An-sich-heit des Absoluten nicht begreifen (§. 16.), die wir doch begreifen müßten, um erklären zu können, wie ein endliches Daseyn im Verhältnisse zum Unendlichen, und wie eine Mehrheit und Mannigfaltigkeit von Wesen, die nicht mit dem Absoluten Eins sind,

neben

neben dem Absoluten bestehen kann, das schlechthin Eins (§. 19.) und die ewige Ursache alles endlichen Daseyns ist. Um so sorgfältiger müssen wir dasjenige, was wir vom Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen erkennen, durch richtige Verknüpfung der ontologischen Elementarbegriffe (§. 4–15.) von aller mystischen Schwärmerei abgesondert halten.

Erinnerung an die allgemeine Geschichte des Mysticismus.

24. Durch die Entwickelung des Begriffs, der aus der reinen Idee des Absoluten entspringt, trennt sich in Causalverhältnissen (§. 24.) das Werden der Dinge von dem wahren Seyn oder metaphysischen Daseyn auf eine Art, die den metaphysischen Satz des Daseyns (§. 4.) in der ganzen Fülle seines Inhalts zurückruft. Schon oben (§. 16.) mußten wir fragen: wo denn das Wesen der relativ existirenden Dinge bleibt, wenn nichts außer dem Absoluten ganz und gar in sich selbst und durch sich selbst ist? Wir denken zwar nothwendig das Absolute als die letzte Ursache alles relativen Daseyns; aber eben deßwegen können wir auch, dem Satze des Daseyns gemäß, alles relative Daseyn nur insofern für ein wahres anerkennen, als es gegründet ist im Absolu-

soluten. Ist nun dieß das Wesen der Dinge, daß ihr relatives Daseyn im Absoluten gegründet ist; so existirt alles Relative auch nur im Absoluten; und existirt es nur im Absoluten, so ist es, als etwas von dem Absoluten Unabhängiges gedacht, ein wesenloses Ding oder im metaphysischen Sinne ein Nichts. Alles relative Daseyn, das geistige wie das materielle, scheint im Verhältnisse zum Absoluten, also metaphysisch oder im Grunde der Wahrheit, kein wahres Daseyn genannt werden zu müssen. Dasjenige Daseyn also, das sich im Gegensatze der Subjectivität und der sinnlich erkennbaren Objectivität offenbart (S. die Apodiktik), wäre dann nur in empirischer Hinsicht ein Daseyn zu nennen. Metaphysisch betrachtet, scheint also alles wahre Daseyn nur ein einziges zu seyn, nehmlich das Absolute selbst; und alles relative Daseyn scheint nur als Modification des Absoluten gedacht werden zu müssen. Dieser Vorstellungsart gemäß würde denn das Absolute nur als die immanente Ursache alles relativen Daseyns erkannt, nämlich insofern, als es, von Ewigkeit zu Ewigkeit in sich selbst thätig, sich selbst modificirte. Der Wechsel dieser Modificationen im Absoluten wäre dann das Werden in der Natur und im Innern des denkenden Ich, das sich doch selbst ein Daseyn zuspricht. Sollen wir es

nun

nun bewenden lassen bei dieser Vorstellungsart, die sich dem forschenden Verstande als unwiderlegbar aufzudringen scheint?

Ontologische Grundlehre des Spinozismus.

25. Vergebens sucht der forschende Verstand durch eine metaphysische Hypothese das Verhältniß des endlichen und gewordenen Daseyns zum unendlichen und ewigen zu erklären. Wollen wir uns die Entstehung des Endlichen aus dem Unendlichen als eine Ausströmung oder Emanation der ewigen Wesenheit denken, so gewinnen wir zwar ein Bild für die Sache, aber durch dieses Bild keinen neuen Begriff, der die Sache deutlicher machte. Der christliche Begriff der Schöpfung, der das Absolute schon als Gottheit voraussetzt, geht uns hier noch nichts an. Bleiben wir bei dem Begriffe vom Absoluten überhaupt stehen, ohne uns das Absolute schon als Gottheit zu denken, so ist jene Vorstellungsart, nach welcher alles Daseyn als ein einziges gedacht wird, nur dadurch zu widerlegen, daß wir die Unbegreiflichkeit des Werdens überhaupt im metaphysischen Sinne begreifen. Aber diese Unbegreiflichkeit, welche der Vorwitz der Speculanten nicht anerkennen will, liegt auch schon im Satze des Daseyns. Unbegreiflich im metaphysischen Sinne ist

alles Werden überhaupt, weil sich im Absoluten selbst kein Werden offenbart; das Werden der Zustände aber, die wir in der Natur außer uns und in uns selbst wahrnehmen, jenes relative Daseyn und Wesen außer uns und in uns voraussetzt, das sich, wie die Apodiktik gelehrt hat, vernünftigerweise eben so wenig bezweifeln läßt, wie die Wirklichkeit des Absoluten. Geben wir um der Idee des Absoluten willen den Glauben an dieses relative Daseyn auf, so zerstören wir einen der Anfangspunkte unsers Erkennens durch den andern. Beharren wir aber, wie es der natürliche Menschenverstand zu allen Zeiten that, bei dem Glauben an die Vernunft (§. 27. der Apodiktik) in jeder seiner ursprünglichen Richtungen, also auch bei dem Glauben an das relative Daseyn; und denken wir uns gleichwohl, wie es die Metaphysik verlangt, das relative Daseyn nur insofern als ein wahres, als es nicht ohne Wesenheit ist; so erkennen wir zwar, daß diese relative Wesenheit nichts anderes seyn kann, als eine Wirkung des Absoluten, das die ewige Ursache des endlichen Daseyns ist. Aber wie eine relative Wesenheit Wirkung einer absoluten Ursache seyn kann, ergründet kein menschlicher Verstand. Darum verstummt die Philosophie, die weder durch Schwärmerei, noch durch Sophis-

phismen, sich blenden läßt, die sich selbst versteht, vor dem Wunder des Daseyns.

Abenteuerliche Hypothese von einer Selbstzerspaltung des Absoluten und einem dadurch bewirkten metaphysischen Dualismus.

26. Die Gründe, warum die Vernunft das relative Daseyn weder aufheben, noch es aus dem Absoluten erklären kann, knüpfen sich in der fortgesetzten Analyse dessen, was wir überhaupt vom Wesen der Dinge begreifen, in folgerechter Ordnung an die drei Begriffe von der Natur, der Seele, und der Gottheit an. Denn, indem wir das relative Daseyn von der objectiven Seite erkennen (Apodikt. §. 25.), bildet sich im Verstande der Begriff von der Natur, nämlich in der engeren oder objectiven Bedeutung des Worts. Wir umfassen mit diesem Begriffe das allgemeine Werden der Dinge außer uns, und die Summe der Kräfte, durch deren Beziehung auf einander Eins aus dem Andern im Wechsel der Dinge außer uns entsteht. Wir sehen auch unser eigenes Daseyn als zur Natur gehörend in so fern an, als auch unsre Subjectivität durch ihre Verknüpfung mit der sinnlich erkennbaren Objectivität verflochten ist in den allgemeinen Causalnexus des Entstehens und Vergehens der Dinge außer uns. Aber wir können uns über

den Begriff von diesem Causalnexus erheben zur Betrachtung unsrer Subjectivität als einer Seele, deren *subjectives* Daseyn selbstthätig und in sich selbst beharrend, obgleich nur als Wirkung des *absoluten* Daseyns, eine Reihe von Zuständen durch sich selbst anfängt und fortsetzt. Ueber diesen Gegensatz des subjectiven und objectiven Daseyns erheben wir uns, aber ohne ihn aufzuheben (§. 25.), zur Betrachtung des Absoluten. Der Begriff vom Absoluten kann also auf keine andre Art weiter erläutert werden, als durch Entwickelung seiner ursprünglichen Beziehung auf den höchsten der Gegensätze, den Gegensatz des subjectiven und objectiven Daseyns. In dieser Beziehung entwickelt sich denn auch der Begriff von der *Gottheit*. Genau genommen hängen alle diese Untersuchungen so zusammen, daß sie einander *gegenseitig* erläutern. Als System kann sich aber die Metaphysik nicht anders ausbilden, als nach Gegensätzen. Darum schreitet sie, um die Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen weiter aufzuklären, in der natürlichsten Ordnung der Begriffe von der metaphysischen Ansicht der Natur zur metaphysischen Ansicht der Seele, und von da zur Idee der Gottheit fort. Der Begriff von der *Welt*, d. i. dem Inbegriffe aller endlichen Dinge, wird uns bei allen diesen Untersuchungen begleiten.

Verdienst der Wolfischen Schule um die systematischen Abtheilungen der Metaphysik.

Drittes Capitel.
Von der Natur.

27. Durch die Sinne erhalten wir die erste Kunde von der Natur. Der Begriff der Natur überhaupt scheint deßwegen beim ersten Anblicke nichts zu enthalten, was sich nicht empirisch deduciren ließe. Aber wenn dem so wäre, wie käme es dann, daß der Naturforscher, auch ohne an Metaphysik zu denken, nicht umhin kann, den Begriff, den er sich von der Natur macht, über die Möglichkeit der äußern Erfahrung hinaus zu erweitern? Denn so anmaßend ist noch kein Naturforscher gewesen, zu behaupten, daß die Natur selbst da aufhöre, wo die Möglichkeit der äußern Wahrnehmung vor unsern irdischen Sinnen verschwindet. Allerdings verliert sich da, wo diese Möglichkeit verschwindet, auch die Naturwissenschaft in ein undurchdringliches Dunkel. Aber eben auf dieses Dunkel weiset uns die Erfahrung selbst zurück, wenn wir auch mit Hülfe der Kunst

das Werden der Dinge um uns und ihre sinnlich erkennbaren Veränderungen nicht weiter verfolgen können. Warum urtheilen wir denn nun, nicht etwa nur muthmaßlich, sondern apodiktisch, daß auch hinter dem Vorhange, dem Schleier der Isis, die Natur in unablässiger Thätigkeit waltet? Warum müssen wir annehmen, daß derjenige Anfang des Werdens, den wir wahrnehmen, nicht der ursprüngliche ist? daß ein allgemeiner Causalnexus das unermeßliche Naturganze bindet? Warum denken wir uns überhaupt die Natur als ein Ganzes in ihren unbekannten Verhältnissen sowohl, als in den bekannten?

Natürliche Entstehung des Naturmysticismus und der physikalischen Begeisterung, die sich auf das Unerkennbare und doch nicht Uebernatürliche jenseits der Möglichkeit äußerer Wahrnehmungen bezieht. — Warum eben deßwegen die ältesten Naturstudien religiös waren.

28. Wer sich nicht mit oberflächlichen Erklärungen begnügt, der muß bald bemerken, daß es einen philosophischen Begriff der Natur giebt, der sich von den empirischen Naturbegriffen unterscheidet. Alle empirischen Naturbegriffe gründen und beschränken sich auf die Erscheinungen, die in die Sinne fallen. Aber indem die Vernunft uns nöthigt, anzunehmen, daß allen Erscheinungen ein

Daseyn zum Grunde liegt, das da erscheint (Apodikt. §. 28. 29.), knüpft sie die empirischen Begriffe von der Natur dem Begriffe jenes Daseyns an. Dadurch erst erhält der Begriff der Natur seine philosophische Haltung. Philosophisch denken wir uns die Natur als das allgemeine Werden der Dinge, und als die Summe der Kräfte, durch deren Beziehung auf einander Eins aus dem Andern entsteht, und Alles, oder Einiges, nach einer gewissen Dauer vergeht. Die Erscheinungen, als solche, können wir zwar logisch verknüpfen; aber von Kräften der Erscheinungen kann vernünftigerweise nicht die Rede seyn; denn der wahre Begriff der Kraft hängt, wie wir gefunden haben, unzertrennlich am Begriffe des Daseyns (§. 12.). Nur unter Voraussetzung des Daseyns, das den Naturerscheinungen zum Grunde liegt, ist ein Causalnexus denkbar, der das Naturganze bildet; und durch diesen Causalnexus bezieht sich jede Naturveränderung metaphysisch auf das Wesen der Dinge, also zuletzt auf das Absolute. Forschen wir nun aber nach dem letzten Grunde der Kenntnisse, die wir von diesem Causalnexus haben, so zeigt sich, daß wir zwar unmittelbar durch die Vernunft genöthigt werden, einen solchen Nexus im Universum anzunehmen, weil der Begriff der Ursache in unzertrennlicher Verbindung mit dem Be-

griffe des Daseyns aus der Vernunft unmittelbar abstammt (§. 7–12.), und alles Werden, das sich in der Natur offenbart, nur unter der Bedingung eines Causalnexus gedacht werden kann. Aber tiefer, als bis zu diesem unmittelbaren Ausspruche der Vernunft, können wir die Causalität überhaupt nicht verfolgen. Wir urtheilen also nothwendig, daß, so weit die Natur reicht, das Gesetz der Causalität als das höchste Naturgesetz gedacht werden muß. Aber wie weit die Natur reicht, erkennen wir nicht. Wir erkennen folglich auch das Gesetz der Causalität nicht in dem Umfange, als ob es in einer Geistesthätigkeit, die über die Natur erhaben ist, die Freiheit ausschlösse. Wir erkennen überhaupt keinen andern Causalnexus in der Natur, als den, der in der Wahrnehmung der Naturbegebenheiten mit der Natur sich selbst offenbart.

Erste Andeutung des Verhältnisses der Natur zur Freiheit; wovon mehr in dem folgenden Capitel.

29. Da wir nicht erkennen, wie weit die Natur reicht (§. 28.), so erkennen wir sie auch nicht in bestimmbaren Verhältnissen als ein Ganzes, weder im empirischen, noch im metaphysischen Sinne. Gleichwohl müssen wir sie uns insofern als ein Ganzes denken, als wir den ursprüng-

sprünglich mathematischen Begriff von einem Ganzen und dessen Theilen dynamisch anwenden dürfen auf den Causalnexus dessen, was wir von der Natur erkennen. Ein dynamisches Ganzes ist eine Einheit von Kräften, die einander gegenseitig bedingen und beschränken. Sofern nun ein natürliches Daseyn ein endliches oder relatives ist, ist es unzertrennlich von einer Zusammenwirkung von Kräften; und indem die Kräfte zusammenwirken in einem natürlichen Daseyn, bedingen und beschränken sie einander gegenseitig in diesem Daseyn. Da nun jedes natürliche Daseyn nur ein relatives, d. h. nur insofern wirklich ist, als es bedingt und beschränkt wird durch ein anderes Daseyn, so muß die Natur gedacht werden als eine dynamische Einheit oder Virtualität, obgleich nicht nothwendig als eine solche Virtualität, wie das menschliche Daseyn ist, d. h. nicht nothwendig als ein Leben, das auf der dynamischen Einheit des Subjectiven und Objectiven beruht. Aber indem wir auf diese Art von dem Naturganzen eine philosophische Vorstellung gewinnen, zu welcher die Erfahrung nicht hinreicht, bleibt doch diese nothwendige Vorstellung durchaus unbestimmt. Wir dürfen nicht zweifeln, daß, so weit die Natur reicht, jede Naturkraft die andere gegenseitig bedingt und beschränkt. Aber wie eine

Naturkraft die andere bedingt und beschränkt, erkennen wir nur da, wo es in der Erfahrung sich zeigt, und auch da nur so weit, als es sich zeigt.

Ueber Kant's Bemühen, den nothwendigen Begriff vom Naturganzen logisch zu deduciren aus einer Kategorie der Wechselwirkung oder Gemeinschaft.

30. Alle erkennbaren Naturgesetze zerfallen in zwei Classen. Sie sind entweder empirisch, oder transcendental. Die empirischen Naturgesetze werden erkannt durch die Wahrnehmung einer constanten Gleichförmigkeit im natürlichen Zusammenhange gewisser Ereignisse nach Causalverhältnissen. Aber auch die sorgfältigste Beobachtung der Natur sichert uns nicht vor der Möglichkeit, in der Beurtheilung jenes natürlichen Zusammenhangs etwas als Ursache gesetzt zu haben, was vielleicht nur eine Erscheinung war, die den natürlichen Proceß des Werdens begleitete. Auch die ausgebreitetste Erfahrung ist nicht hinreichend, bei der Beurtheilung des Werdens der Dinge, wo mehrere Kräfte zusammenwirken, die Hauptursachen, von denen das Daseyn, oder Nichtseyn des Dinges abhing, genau zu unterscheiden von den Nebenursachen, die nur den Zustand des Dinges modifici-

dificiren. Von den nächsten Ursachen schließen wir auf die entfernteren; aber auch diese Schlüsse sind trüglich, weil wir das Naturganze nicht durchschauen können. Und unausbleiblich verliert sich jede Reihe von erkennbaren Ursachen in dem undurchdringlichen Dunkel, wo das Absolute als letzte Ursache erkannt wird, aber auf keine Art sich zeigt, wie das Absolute die Ursache alles relativen Daseyns ist (§. 24.). Die transcendentalen Naturgesetze sind gegründet in der Form des erkennenden Geistes (Apodikt. §. 29. 30.), nach welcher für uns keine Natur da ist, außer, so fern sie jener Form gemäß von uns erkannt wird. Diese Gesetze betreffen aber unmittelbar nur unsre menschliche, zum Theil in der Natur selbst gegründete Vorstellungsart. Sie lehren uns eben so wenig, als die empirischen Naturgesetze, wie sich unsre Vorstellung von den Dingen zum Wesen der Dinge verhält. Schließen wir nun aus dem ganzen Gebiete physikalischer Erklärungen mit Recht das Wunderbare und Uebernatürliche aus, so erkennen wir doch durch diese Ausschließung weder eine Grenze zwischen dem Natürlichen und dem Wunderbaren, noch die Unmöglichkeit des Uebernatürlichen. Das Wunderbare ist für den Verstand nichts weiter, als dasjenige, worüber der Mensch sich wundert, weil er es nicht natürlich erklären

 kann.

kann. Aber alles Natürliche verliert sich im Wunderbaren durch sein Verhältniß zum Absoluten. Uebernatürlich ist schon die Kraft, durch die sich der denkende Geist über die Natur erhebt, um das Absolute auch nur zu denken.

Kant's Verdienste um die Unterscheidung der transscendentalen Naturgesetze von den empirischen.

31. Unzertrennlich vom Begriffe der Natur ist der Begriff der Materie. Auch dieser Begriff gehört der Erfahrung an, sofern wir durch ihn das Wirkliche, das in die Sinne fällt, nur in den Verhältnissen erkennen, wie es in die Sinne fällt. Aber in diesen Verhältnissen ist das Wirkliche, das in die Sinne fällt, nur Erscheinung (Apodikt. §. 28. 29.). Läßt sich nun nicht leugnen, daß jeder wahren Erscheinung ein objectives Daseyn zum Grunde liegt, ohne welches die Erscheinung eine bloße Vorstellung wäre, so erweitert sich philosophisch auch der Begriff der Materie über die sinnliche Wahrnehmung hinaus. Aber gerade an dieser, unzählige Mal von dem philosophirenden Verstande mißverstandenen Erweiterung des Begriffs von der Materie offenbart sich am deutlichsten die Grenze der menschlichen Einsicht. Lange genug hat sich die Philosophie mit einem materiellen Daseyn beschäftigt. Man hat kein Bedenken ge-

tra-

tragen, den Begriff der Materie so zu hyposta=
siren, als ob dem objectiven Daseyn, das den
Erscheinungen in der Natur zum Grunde liegt,
und in der Erscheinung sich selbst offenbart, diesel=
ben Eigenschaften zuzuschreiben wären, die der Er=
scheinung zukommen. Daher die unzähligen Hy=
pothesen über die ewige Materie oder den Ur=
stoff, aus welchem die Welt gebildet seyn sollte.
Aber sobald wir den Begriff der Materie hypostasi=
ren, d. h. ihn über die Erfahrung hinausrücken,
fällt er mit dem Begriffe des relativen Daseyns
von der objectiven Seite zusammen, und verliert
sich mit diesem Begriffe in das undurchdringliche
Dunkel, aus welchem die Erscheinung vor unsern
Sinnen hervortritt. Allerdings müssen wir, wenn
nicht die objective Erfahrung dem psychologischen
Idealismus aufgeopfert werden soll (Apodiktik §.
25.), philosophisch behaupten, daß die Eigenschaf=
ten, mit denen das relative Daseyn in der sinnli=
chen Erscheinung sich offenbart, in jenem Daseyn
selbst gegründet sind, und daß wir in dieser Be=
ziehung durch die Sinne erkennen, was die mate=
riellen Dinge außer uns wirklich sind, nicht, was
sie nur zu seyn scheinen. Aber wir wissen auch,
daß unsre Erkenntniß der materiellen Dinge an die
unerklärbare Form des Erkennens gebunden ist,
nach der sie sich richtet, und daß die innere Form

des

des Geistes wieder abhängig ist von dem Organismus, durch den auf eine unerklärbare Art die materielle Objectivität in die Subjectivität übergeht (Apodikt. §. 29. 30.). Wir begreifen also nicht nur nicht die Möglichkeit einer Verknüpfung des materiellen Daseyns mit dem geistigen; wir begreifen von dem materiellen Daseyn selbst nichts weiter, als, daß wir nicht ergründen können, was es außerhalb unsrer sinnlichen Vorstellungen seyn mag.

Uralte metaphysische Hypothesen von dem Urstoffe der Welt. — Idee des Chaos. — Herrschaft des hypostasirten Begriffs der Materie in den meisten griechischen Schulen. — Meinungen neuerer Philosophen über die Materia prima.

32. Das Verhältniß des materiellen Daseyns zu dem geistigen erhält diejenige Aufklärung, die es für die menschliche Einsicht erhalten kann, durch den Begriff der Seele, der in dem folgenden Capitel erörtert werden soll. Leicht ist es, in die Materie eine Weltseele hineinzudichten, wenn man durch eine Hypothese das natürliche Verhältniß der menschlichen Seele zu ihrem Körper auf das materielle Daseyn überhaupt überträgt, oder auch, wenn man, nach einer andern Hypothese, eine allgemeine Lebenskraft an die Spitze der Naturkräfte stellt, und diese Lebenskraft der Materie inwoh-

inwohnen, oder die Materie durchdringen läßt. Eben so leicht kann man auf den Einfall gerathen, sich die Materie als erloschenen Geist zu denken, wenn man diese metaphysische Metapher auf die Hypothese von einer innern Duplicität des Absoluten, das sich selbst in Geist und Materie auflösen oder zerspalten soll, durch allerlei physikalische Analogien zurückführt. Thun wir aber Verzicht auf Metaphern und Hypothesenspiele, mit denen der Wissenschaft nicht geholfen ist, so finden wir im Begriffe des materiellen Daseyns eben so wenig Gründe, der Materie eine allgemeine Lebenskraft zuzuerkennen, als, ihr eine solche Kraft abzusprechen. Das Hirngespinnst der Selbstzerspaltung des Absoluten (§. 25.) löset sich in ein Nichts auf, da es der unergründlichen Einfachheit des Absoluten (§. 18. 19.) geradezu widerstreitet. Doch möchten die Hypothesen, nach denen der Materie eine allgemeine Lebenskraft zuerkannt wird, eher zu dulden seyn, als die entgegengesetzten, durch welche die Materie in eine todte Masse verwandelt wird, der nur mechanische Kräfte inwohnen sollen. Denn vom Todten haben wir gar keinen ursprünglichen Begriff. Die Schwäche aller Hypothesen über das Wesen der Materie im metaphysischen Sinne fällt in die Augen, wenn wir uns erinnern, daß man, wenn ja dem Hypothesenspiel

senspiel Raum gegönnt werden soll, zur Abwechselung sich auch vorstellen kann, es gebe gar kein materielles Daseyn, und Alles, was wir im empirischen Sinne Materie nennen, sey nur eine besondere Erscheinung des Geistigen.

Aeltere Hypothesen von der Lebenskraft der Materie. Merkwürdiger Einfluß dieser Hypothesen auf die Religionen der alten Völker und auf die Entstehung der griechischen Philosophie. — Lehre des Descartes von der leblosen Materie. — Erloschener Geist der neuen naturphilosophischen Identitätsschule. — Grundlehren des Leibnitzischen Monadensystems und des Berkeley'schen Idealismus.

33. Was es aber auch immer für ein Daseyn seyn mag, das wir insofern das materielle nennen, als es den objectiven Erscheinungen in der Natur zum Grunde liegt; in der Art, wie jenes Daseyn sich offenbart, erkennen wir die Materie oder den Stoff, der erscheint, gebunden an eine Form. Auf den Gegensatz zwischen Form und Stoff lassen sich alle materiellen Verschiedenheiten der Dinge zurückführen. Auf ihm beruhet alle unsre Erkenntniß natürlicher Classen, Ordnungen, Geschlechter, Gattungen, Arten. Eine geometrisch-formlose Materie läßt sich aber auch gar wohl denken. Form überhaupt ist eine

eine Einheit von bestimmten Verhältnissen. Unter den Verhältnissen, an welche alles materielle Daseyn in der Erscheinung gebunden ist, treten zuerst die geometrischen hervor. In geometrischen Formen erscheinen die materiellen Dinge als Körper. Aber diese Formen stehen unter der dynamischen Form des materiellen Daseyns, da sie unter einer bestimmten Zusammenwirkung mechanischer, oder chemischer, oder organischen Kräfte, ohne welche kein Ding in der Natur wäre, was es ist. Die gesammte Form der materiellen Erscheinung muß gegründet seyn zum Theil in der Natur der erscheinenden Dinge selbst; aber sie muß zum Theil auch in dem erkennenden Subjecte gegründet seyn, das selbst nur in einer gewissen Form existirt, in welcher das Objective zum Subjectiven wird. Wir können also überhaupt nicht ergründen, woher die materiellen Formen mit ihrer unendlich bewundernswürdigen Mannigfaltigkeit und Bestimmtheit stammen.

Wichtigkeit der Lehre vom Stoff und von der Form zum Verständniß der Philosophie der Alten, besonders der platonischen und der aristotelischen Metaphysik.

34. Die Grundlage der geometrischen Formen der Materie ist die Ausdehnung der Materie

im

im Raume. Warum uns aber die Materie ausgedehnt erscheint, können wir nicht ergründen, weil wir die Vorstellung, die wir vom Raume haben, nicht weiter verfolgen können, als bis zum Bewußtseyn der Form unsers Geistes, in der sich das Objective mit dem Subjectiven auf eine unbegreifliche Art vereinigt. (Apodikt. §. 30.). Uebertragen wir das Prädicat der Ausdehnung auf den hypostasirten Begriff der Materie (§. 31.), so gerathen wir wieder in das Reich der Hypothesen; denn daraus, daß uns die materiellen Dinge als ausgedehnt erscheinen, folgt nicht, daß auch das metaphysische Etwas ausgedehnt sey, das diesen Erscheinungen von der objectiven Seite zum Grunde liegt. Wir begreifen also auch nicht, warum uns die materiellen Dinge in bestimmter geometrischer Begrenzung als Körper erscheinen. Da die körperliche Form der materiellen Dinge auf das genaueste mit den geometrischen Constructionen übereinstimmt, die der denkende Geist aus dem Bewußtseyn seines Anschauungsvermögens a priori entwickelt, so sind wir berechtigt, anzunehmen, daß die Gesetze der geometrischen Formen der erscheinenden Materie in der Form des menschlichen Geistes, als einer der Bedingungen der Möglichkeit unsrer sinnlichen Erkenntnisse, gegründet sind. Mit andern Worten, wir können aus der Form

des

des menschlichen Geistes erklären, warum uns die Materie in keinen andern geometrischen Begrenzungen erscheinen kann, als in solchen, die der reinen Geometrie gemäß sind. Daß uns aber einige materielle Dinge in dieser, andere in jener geometrischen Form erscheinen, ist eine Wirkung der Naturkräfte, durch deren Vereinigung das relative Daseyn in der Natur entsteht und vergeht. Nach den verschiedenen geometrischen Begrenzungen der Materie richten sich unsre Begriffe von der Mehrheit der materiellen Körper. In diesem Sinne können wir die Summe der Dinge in der Natur willkürlich vermehren, oder vermindern, je nachdem wir eine bestimmte materielle Masse in kleinere Massen zertheilen, oder sie zusammenfügen mit einer andern Masse. Denken wir uns aber Körper als Dinge im metaphysischen Sinne, so hypostasiren wir einen mathematisch-empirischen Begriff, und gerathen auf Meinungen, die sich selbst zerstören.

Kant's Verdienst um die Aufklärung der Idee einer Körperwelt.

35. Durch consequente Analyse des hypostasirten Begriffs eines Körpers entsteht das Atomensystem. In der Erfahrung kann sich kein unzertheilbares Urkörperchen zeigen, weil die Erfahrung

nie lehren kann, ob die Zertheilung da, wo sie bisher nicht gelingen wollte, nicht künftig durch andere Mittel werde gelingen können. In der Erscheinung muß also die Materie als theilbar ins Unendliche betrachtet werden. Hypostasiren wir aber den Begriff eines Körpers, so müssen wir freilich urtheilen, daß die Körper aus unzertheilbaren Urkörperchen bestehen, weil, wenn die Möglichkeit der Zertheilung keine Grenzen hätte, kein ursprünglicher Bestandtheil der Körper übrig bliebe; denn da durch Zusammensetzung allein nichts entstehen kann, so setzt alle Entstehung durch Zusammensetzung etwas voraus, das nicht durch Zusammensetzung entstanden, und also, als Gegentheil des Zusammengesetzten, einfach ist. Daher ist auch die atomistische Ansicht der Natur so verführerisch für den Verstand, der sich von der Natur der Erscheinungen hinreißen läßt, den Körpern, als solchen, eine metaphysische Wirklichkeit zuzusprechen. Aber der physikalische Begriff eines Atoms liegt nicht nur mit dem mathematischen Begriffe von einem Körper im Streite, weil ein unzertheilbarer Körper ein mathematisches Unding ist; sondern das Atomensystem hebt auch schon als Hypothese betrachtet sich selbst auf, sobald wir mit den meisten griechischen Naturphilosophen eine ursprünglich formlose Materie annehmen, aus

der die ersten Körperchen als Elemente der körperlichen Bildung der Dinge hervortreten, und in die diese Elemente wieder sich auflösen, wenn die körperliche Bildung durch den Rückgang zur formlosen Materie wieder verschwindet (vergl. §. 33.).

Warum das Atomensystem bei den Alten außerhalb der epikureischen Schule kein Glück gemacht. — Erneuerung des Atomensystems durch den französischen Materialismus. — Unterschied zwischen metaphysischen Atomen und physischen Molecülen.

36. Auf den hypostasirten Begriff eines Körpers gründet sich der sehr natürliche, aber gleichwohl in einem Streite des Verstandes mit sich selbst verschwindende Begriff von einer Körperwelt. Denn die Welt im metaphysischen Sinne ist die Allheit aller relativen und endlichen Dinge. Denken wir uns nun eine Körperwelt, so müssen wir uns nothwendig vorstellen, entweder, daß sie Grenzen habe, oder, daß sie sich im unendlichen Raume verliere. Wollen wir das letzte annehmen, so faßt kein menschlicher Verstand den Begriff einer Allheit, die keine Summe seyn soll; wo aber eine Summe wirklicher Dinge ist, da ist die Reihe nicht unendlich. Nicht einmal die dichtende Einbildungskraft kann die Vorstellung von einer in's Unendliche fortlaufenden Reihe von

Weltkörpern festhalten, ohne unter der Last dieser Vorstellung zu erliegen. Denken wir uns aber die Körperwelt begrenzt, so müssen wir annehmen, daß da, wo sie aufhört, der leere Raum anfängt. Auf diese Art hypostasiren wir den leeren Raum entweder als ein Nichts, und widersprechen uns selbst, indem wir das Etwas mit dem Nichts zusammengrenzen, also nicht zusammengrenzen lassen; oder, wir denken uns den leeren Raum auch als etwas Wirkliches von einer besondern Beschaffenheit, die weder materiell, noch immateriell, also, wir wissen selbst nicht, was? seyn soll, während er doch, als leerer Raum betrachtet, nur ein nothwendiges Product der Einbildungskraft oder ein transcendentales Phantom bleibt (Apodiktik §. 30.). Um so merkwürdiger ist der Begriff von einer Körperwelt, weil wir in ihm, wenn wir die Grenze der Welt suchen, die Grenze der menschlichen Fassungskraft auf eine Art erkennen, die auch den kühnsten Materialisten, der die Körper zu metaphysischen Dingen macht, aus dem Taumel seiner Anmaßungen aufschrecken muß. Nur als eine Erscheinung, vor welcher der menschliche Verstand verstummt, kennen wir das unermeßliche Weltgebäude und seine mathematische Ordnung.

III.

Vorläufige Bemerkungen über den Gegensatz einer Körperwelt und einer Geisterwelt; wovon mehr

im

im folgenden Capitel. — In welchem Sinne überhaupt mehr als Eine Welt denkbar ist. — Ueber Kant's Antinomie der reinen Vernunft in Beziehung auf die Denkbarkeit einer Weltgrenze.

37. In räumlichen Verhältnissen erkennen wir die Bewegung der Körper (vergl. Apodiktik, §. 31.). Nicht alle Bewegung ist räumlich. Bewegung überhaupt ist Veränderung, sofern sie durch Zeitverhältnisse bestimmt wird. Bewegt ohne Raumverhältnisse findet sich das Gemüth im Wechsel der Vorstellungen. Die Bewegung in Raumverhältnissen ist die mechanische. Aber alle Bewegung geht von Kräften aus; denn alle Veränderung ist gegründet in Kräften. Da nun von Kräften der Erscheinung vernünftigerweise nicht die Rede seyn kann (§. 28.), so läßt sich auch die Bewegung der Körper, wie die Bewegung überhaupt, so weit sie erklärbar ist, nur metaphysisch aus dem Daseyn erklären, dessen Kräfte in Zeitverhältnissen wirken. Wie das physische Daseyn in das geistige, und wie physische Bewegung in geistige übergeht, müßten wir zuerst wissen, um die Möglichkeit der Bewegung überhaupt erklären zu können, da in unsrer eignen Natur die physische Bewegung von der geistigen abhängt. Der geistige Anfang der Bewegung ist der einzige, dessen wir uns unmittelbar bewußt sind. Wie die

Bewegung der Körper in der Natur *außer uns* anfangen mag, suchen wir zu errathen durch Schlüsse. Da wir nun die Kräfte der Natur außer uns nur so weit kennen, als sie selbst sich uns mit dem natürlichen Daseyn in der Erscheinung objectiv offenbaren (§. 28.); und da wir kein anderes natürliches Daseyn der Dinge außer uns kennen, als das *materiell erscheinende*, die Erscheinung aber, als solche, keine Möglichkeit des Anfangs einer Bewegung in sich enthalten kann; so ist der *objective* Anfang, oder, was hier dasselbe sagt, die objective Möglichkeit der Bewegung der Körper überhaupt durch keinen Naturbegriff erklärbar. Und da wir den Uebergang des Geistigen in das Materielle nicht begreifen (Apodikt. S. 28.), so ist auch der *subjective* und willkürliche Anfang der körperlichen Bewegung unbegreiflich.

Uralte Naturhypothese, nach welcher die Phantasie das *Lebensprincip* in die ganze Körperwelt überträgt, um die Möglichkeit der Bewegung der Körper zu erklären. Zusammenhang dieser Hypothese mit dem *Fetischdienste*. — Schluß des *Aristoteles* von der Unmöglichkeit, die Bewegung der Körper aus ihrer eigenen Natur zu erklären, auf eine das Weltall ursprünglich bewegende Weltseele. — Beschränkung aller *mathematischen* Theorie der Bewegung auf *Erscheinungen*.

38. Mit den Gesetzen der Bewegung übereinstimmend erkennen wir in der Natur den Bildungstrieb oder das Streben der natürlichen Kräfte, etwas hervorzubringen in einer bestimmten Form. Die Erfahrung allein macht uns mit diesem Bildungstriebe bekannt. Auf ihn gründet sich das organische und das chemische Werden der natürlichen Dinge in der wunderbaren Mannigfaltigkeit bestimmter Formen, nach denen wir die Naturproducte dynamisch classificiren. Wo sich die Materie vor unsern Sinnen weder organisch, noch chemisch bewegt, da ist der Anfang des eigentlichen Mechanismus, und das Ende des natürlichen Werdens. Aber auch die organische und die chemische Bewegung sind abhängig von dem Mechanismus, nach dessen Gesetzen die materiellen Theile einander anziehen, oder abstoßen, und entweder entfernt von einander bleiben, oder sich berühren. Könnten wir den Bildungstrieb der Natur und sein Verhältniß zum Mechanismus metaphysisch erklären, so wäre der Schlüssel zum Werden der natürlichen Dinge gefunden. Aber nach unerdichteten Naturbegriffen können wir weder die organischen und chemischen Bildungen aus einer mechanischen Anziehung und Zurückstoßung der materiellen Theile, noch den Mechanismus aus der Thätigkeit chemischer und orga-

organischer Kräfte deduciren. Gegen die Hypothese, nach welcher der Bildungstrieb der Natur auf mechanische Verbindungen zurückgeführt werden soll, streitet mit Recht eine andere, in jedem Falle natürlichere Hypothese, nach welcher der Mechanismus selbst nichts anders ist, als ein gehemmter Organismus. Das Leben aus dem todten Mechanismus ableiten wollen, heißt, das Unterste in der Philosophie zu oberst kehren, weil wir den Zustand, den wir Leben nennen, unmittelbar im Bewußtseyn unsrer Subjectivität erkennen. Nicht einmal das Charakteristische der chemischen Verbindungen, die Wahlanziehung, ist aus dem Mechanismus erklärbar. Aber von einem allgemeinen Organismus der Natur haben wir auch keinen andern Begriff, als einen hypothetischen. Wer sich, freilich, die abenteuerliche Hypothese von einer Selbstzerspaltung des Absoluten (§. 25.) gefallen lassen kann, der kann sich diese erdichtete Zerspaltung nicht besser verständlichen, als durch den Begriff eines allgemeinen Organismus; denn durch den Organismus wird ja in der menschlichen Natur das Geistige, das nach jener Hypothese mit dem Materiellen im Absoluten Eins seyn soll, mit dem Materiellen gleichsam indifferenzirt. Will man das Spiel fortsetzen, so darf man nur die erdichtete Selbstzerspaltung des Absoluten mit dem physi-

schen

schen Magnetismus vergleichen, den Gegensatz des Geistigen und Materiellen als Polarität betrachten, dieser Ansicht gemäß in dem angeblich organisirten Naturganzen sowohl, als in jeder einzelnen Naturerscheinung, Pole aufsuchen, und nebenher auch von einer metaphysischen Elektricität und einem metaphysischen Galvanismus träumen. Aber das Hirngespinnst der Selbstzerspaltung des Absoluten findet in der Anwendung auf den Begriff eines allgemeinen Organismus der Natur seine Widerlegung auch darin, daß wir die Natur als ein Ganzes in bestimmten Verhältnissen durchaus nicht kennen (§. 29.). Wie sich die merkwürdigen Phänomene, die wir Magnetismus, Elektricität und Galvanismus nennen, zur organischen und chemischen Bildungskraft der Natur verhalten, ist überdieß noch nicht einmal empirisch aufgeklärt.

Erste Versuche in der Naturphilosophie der Alten, die Anziehungs- und Abstoßungskräfte der Materie metaphysisch zu deuten. Lehren des Empedokles von dem Freundschafts- und dem Feindschaftsprincip (φιλία und νεῖκος) der Natur. — Erstes System des physikalischen Dualismus nach metaphysischen Principien. Lehren des Aristoteles von dem εἶδος und der στέρησις in der ὕλη. — Kant's Demonstration der Anziehungs- und Abstoßungskraft der Materie nach Anschauungsprincipien a priori. — Neuere, hierher gehörende Einfälle aus der Schule der Identisten.

 39.

39. Eben so unerklärbar, wie das natürliche Werden der Dinge, ist nach Naturbegriffen der Untergang dessen, was war, oder die Zernichtung. Die Erfahrung lehrt uns keine andere Zernichtung kennen, als die Zerstörung des Zusammengesetzten in der Erscheinung durch Trennung seiner Theile. Was sich aber jenseits der Erscheinung ereignen mag, wo etwas in der Erscheinung vergeht, können wir aus keiner Erfahrung schließen. Aus dem nothwendigen Begriffe eines Naturganzen (§. 28. 29.) scheint zu folgen, daß alles Entstandene den Keim seines Unterganges in sich trage. Dann sofern alles relative Daseyn im Naturganzen ein dynamisch zusammengesetztes ist (§. 18.), verschwindet es in denselben Verhältnissen, wie die Zusammenwirkung der Kräfte aufhört, die dieses relative Daseyn möglich machten. Nehmen wir nun an, daß die Natur in ihrem Innern, wie in der Erscheinung, sich unaufhörlich verändert, so scheint die allgemeine Zusammenwirkung der Naturkräfte den Untergang alles dessen herbeiführen zu müssen, was durch eine besondere Zusammenwirkung gewisser Kräfte ein relatives Daseyn erhielt. Aber daß die Natur in ihrem Innern einem allgemeinen Gesetze des Wechsels zwischen Entstehung und Untergang, also einer inneren Umschaffung unterworfen sey, ist eine bloße Hypothese. Die Erfah-

Erfahrung lehrt uns freilich, daß der Mechanismus, ohne welchen kein Körper in Bewegung ist, schon durch die materielle Reibung, wenn auch noch so langsam, sich selbst zerstört. Nach diesem Erfahrungsgesetze stände also auch dem Mechanismus des Weltgebäudes, wenn auch erst nach einer unaussprechlichen Reihe von Jahren, sein Ende bevor. Chemische Naturprodukte, in ihrer Vollendung Crystalle, werden aufgelöset durch jede ihrer dynamischen Einheit entgegenwirkende chemische Kraft. Sie beharren in bestimmten Formen ohne innere Bewegung, können also, genau genommen, nur durch Kräfte aufgelöset werden, die von außen auf sie wirken. So weit die Erfahrung reicht, findet jede chemische Bildung außer sich ein Menstruum, das feindselig auf sie einwirkt. Auch die organischen Körper können, wie die unorganischen, zerstört werden durch mechanische und chemische Kräfte; und wo nicht mechanische und chemische Kräfte in einer organischen Verbindung wirken, da verschwindet die Erscheinung des physischen Lebens. Aber die organischen Bildungen entwickeln sich und beharren durch Bewegung von innen. Der Bildungstrieb, durch den sie sich entwickeln, verwandelt sich, wenn die Bildung vollendet ist, in einen Trieb der Reproduction der organischen Theile. Warum ist nun

diese

diese Reproduction nicht unendlich? Warum weicht sie dem Alter? Warum sollen wir für unmöglich erklären, daß unter günstigen Umständen ein bestimmtes physisches Leben ewig daure, oder wenigstens so lange daure, bis das Weltgebäude sich selbst mechanisch zerstört? Und wenn wir gar annehmen, was sich keinesweges widerlegen, wenn gleich nicht beweisen läßt, daß selbst das Weltgebäude im Grunde ein organisches, also auch sich selbst reproducirendes Ganzes sey, wie soll denn dieses Ganze jemals sich selbst zerstören? Vergebens suchen wir eine metaphysisch befriedigende Antwort auf diese Fragen. Selbst was man von einem nothwendigen Kreislaufe der Natur gesagt hat, ist Mißdeutung des bekannten Wechsels einiger Naturerscheinungen.

Uralte Hypothesen von dem nothwendigen Ende der Welt. — Kühne Dichtung eines ewigen materiellen und geistigen Kreislaufes der Dinge nach der Religionsmetaphysik der Braminen. — Lehren griechischer Metaphysiker vom Rückgange der Dinge zum Chaos; oder, von einer nothwendigen Zerstörung der Welt durch Verbrennung.

40. Furchtbar ist die Vorstellung, nach welcher die Natur als ein sich selbst wiederkäuendes Ungeheuer, wie ein großer Dichter, aber

doch

doch nur in dem Seelengemälde eines melancholischen Schwärmers, sie nennt, im philosophischen Ernste gedacht wird. Und doch verdiente die Natur diesen, die Vernunft empörenden Nahmen, wenn sie nichts weiter wäre, als, was sie im Wechsel der Erscheinungen zu seyn scheint. Aber die Natur ist nicht nur in sich selbst ohne allen Zweifel weit mehr, als, was sie im Wechsel der Erscheinungen ist; sie verweiset uns auch durch das Entstehen und Vergehen der Erscheinungen auf das Absolute hin, das Alles zusammenhält, und ohne welches die Natur selbst nicht ist. Wie ein natürliches Daseyn, das mehr, als Erscheinung ist, als ein gewordenes, möglich ist, verstehen wir eben so wenig, als das Werden eines relativen Daseyns überhaupt (§. 24. 25.). Aber indem wir das natürliche Daseyn der Dinge als ein relatives erkennen, das im Absoluten gegründet ist wie die Wirkung in der Ursache (§. 24. 25.), dürfen wir der Natur auch jene relative Wesenheit nicht absprechen, die nirgends in ihr erscheint, und ohne welche sie selbst doch nicht wäre (§. 28.). Der Begriff dieser relativen Wesenheit ist einer der Grenzpunkte des menschlichen Erkennens. Durch ihn denken wir jenes Innere der Natur, in welches keine Wahrnehmung eindringt, und das doch von der Vernunft durch den Satz des Daseyns (§.

4.)

4.) als nothwendig gesetzt wird. Die Natur, so weit es möglich ist, aus sich selbst zu erklären, ist die Aufgabe der physikalischen Wissenschaften. Diese Wissenschaften schließen sich auf das engste an die mathematischen in allen Verhältnissen an, wo die Wirkung der Naturkräfte von einem Mehr, oder Weniger, abhängt. Aber weder durch die physikalischen Wissenschaften im eigentlichen Sinne, noch durch die mathematischen, erhalten wir die mindeste Kenntniß vom Wesen der natürlichen Dinge. Derjenige Theil der Philosophie, der die Lehre von dem Wesen der natürlichen Dinge enthält, kann indessen auf die empirische Mannigfaltigkeit der Naturerscheinungen folgerecht angewandt werden, weil jede Verschiedenheit dieser Erscheinungen ein besonderes Verhältniß der Wahrnehmung zum Wesen der natürlichen Dinge anzeigt. Die Naturlehre mag dann da, wo sie die empirischen Entdeckungen in specielle Verbindung mit den Grundsätzen der Metaphysik bringt, immerhin Naturphilosophie im besondern Sinne heißen. Aber eine Naturphilosophie, die das Absolute zu spalten und aus dieser erdichteten Spaltung die Natur und ihre Gesetze a priori zu construiren unternimmt, muß aus der Reihe der Wissenschaften ausgestrichen werden.

Erinnerung an die philosophische Physik der Alten. — Genauere Ansicht der Schellingischen Naturphilosophie.

41. Der menschliche Verstand kann überhaupt kein Daseyn fassen, das ohne alle Natur wäre. Denn das absolute Daseyn, das Wesen der Wesen, es sey nun ein Gott, oder was es wolle, offenbart sich zwar der Vernunft als erhaben über die Natur und verschieden von der Natur (§. 26.); aber es muß doch, als das einzige Uranfängliche im Daseyn, gedacht werden als die Ursache der Natur, und folglich in Verbindung mit der Natur. In dieser Beziehung sagen wir also ganz recht, daß auch das Absolute nicht ohne die Natur sey, weil die Natur nicht ist ohne das Absolute. Daß das subjective Daseyn unsrer selbst an die Natur gebunden ist, bedarf, nach den vorigen Erklärungen, keines neuen Beweises. Aber wo der forschende Verstand den Begriff des Daseyns überhaupt auf die Natur beschränkt, da entsteht der Trug des metaphysischen Naturalismus. Dieser Naturalismus wird zum Materialismus, wenn er den Begriff der Materie (§. 31.) zum Träger des trügerischen Systems macht. Ein noch kühnerer Naturalismus vergeistigt die Materie insofern, als er sie indifferenzirt mit dem Geistigen im Absoluten. Wie sich

der

der Naturalismus überhaupt zum Theismus und Atheismus verhält, wird die Folge der Untersuchung lehren, nachdem wir vorher unsern Blick von dem objectiv-relativen Daseyn zu dem subjectiv-relativen oder zum Begriffe der Seele zurückgewandt haben.

Viertes Capitel.

Von der Seele.

42. Wie das relative Daseyn von der objectiven Seite vor unsern Sinnen in's Unendliche sich erweitert, wenn wir es durch Beobachtung der Natur zu erschöpfen versuchen, so zieht sich auf der subjectiven Seite Alles, was wir von unserm eignen und ebenfalls relativen Daseyn wissen, in der einfachen Vorstellung zusammen, die durch das Wort Ich bezeichnet wird. Einfach ist diese Vorstellung nicht nur, so fern sie, als Begriff, ein Product des Verstandes ist, der das Mannigfaltige vereinfacht; auch das Substrat dieses Begriffs, die denkende Subjectivität selbst, vereinigt sich mit allen ihren Kräften und Regungen im unmittelbaren Bewußtseyn der Individualität,

die,

die, als solche, die Zusammensetzung ausschließt. Während der Begriff einer materiellen Individualität mit der Hypothese des Atomensystems (§. 35.) verschwindet, behauptet die geistige, das Denken und Empfinden, Thun und Leiden in sich schließende Individualität ohne alle logischen Prämissen sich selbst im unmittelbaren Bewußtseyn. Dieses unmittelbare Bewußtseyn der wirklichen Ichheit aus Naturkräften von der objectiven Seite ableiten wollen, heißt, die ersten Bedingungen der Möglichkeit aller menschlichen Erkenntniß verkennen; denn das Objective selbst ist (s. die Apodiktik) nur unter der Bedingung des Subjectiven da, das ihm ursprünglich gegenüber steht. Darum sondern wir die geistige Individualität als reelle Ichheit auch metaphysisch mit Recht von der äußern Natur der Dinge ab, indem wir durch Vernunft erkennen, daß wir sind, und nennen die Ichheit mit einem besondern Nahmen Seele.

Wahrscheinliche Entstehung des Begriffs der Seele. Mancherlei Schicksale dieses Begriffs, ehe er ohne Täuschung und ohne Hypothesen sich entwickelte.

43. Aber eben diese sich selbst erkennende Seele findet sich durch das materielle Band des Organismus auf eine solche Art an die Natur

der Dinge außer uns gebunden, daß sie sich selbst nur insofern kennt, als sie in sich selbst eine Natur erkennt, die als Natur der Seele von der Natur der äußern Dinge abhängt. Natur der Seele ist die unmittelbare Zusammenwirkung der Kräfte des Organismus mit der Subjectivität. Wir nennen die Kräfte der Subjectivität Seelenkräfte mit Recht, um sie zu unterscheiden von den objectiven Naturkräften. Daß sie als wirkliche Kräfte zu unserm subjectiven Daseyn gehören, erkennen wir durch das unmittelbare Bewußtseyn, ohne welches wir überhaupt nichts wissen. Ueberdieß ist kein wahres Daseyn denkbar ohne Kräfte, die ihm inwohnen (§. 12.); also auch kein subjectives Daseyn ohne subjective Kräfte. Einige dieser Kräfte, deren wir uns als unsrer Seelenkräfte bewußt sind, scheinen durchaus subjectiv zu seyn; nahmentlich die Vernunft, als Seelenkraft betrachtet, und der von der Vernunft unzertrennliche eigentliche Wille (Vergl. Apodikt. §. 41.); andere verlieren sich offenbar in den organischen Lebenskräften, die das Materielle objectiv mit dem Geistigen und Subjectiven vermitteln; nahmentlich das Empfindungsvermögen. Wie vielen, oder wenigen Antheil unsre materielle Organisation an den Wirkungen des Gedächtnisses und der Einbildungskraft hat, lehren uns weder Erfahrung,

noch

noch unmittelbares Bewußtseyn. Aber auch die Vernunft und der eigentliche Wille entwickeln sich in unserm irdischen Daseyn nur nach und nach in ihrer natürlichen Verbindung mit dem Organismus. Das Bewußtseyn selbst entwickelt sich in der Virtualität oder Synergie der Kräfte, aus denen von der subjectiven und objectiven Seite ein menschliches Leben entspringt, erst nach und nach. Die Seele kennt also sich selbst nicht ohne die Natur, die das Objective mit dem Subjectiven verbindet.

Erinnerung an das Verhältniß der Philosophie zur Physiologie.

44. Obgleich also die denkende Seele als ein relatives Wesen sich selbst metaphysisch erkennt (§. 42.), ist also doch diese Selbsterkenntniß gebunden an die Thatsachen des Bewußtseyns, auf welche die empirische Seelenlehre sich gründet. Der Unterschied zwischen der empirischen und der metaphysischen Seelenlehre besteht nur darin, daß die metaphysische Seelenlehre das unbezweifelbare Urtheil: Ich bin, auf die Erkenntniß des Daseyns überhaupt zurückführt. Nun kann, wie oben erklärt ist (§. 4. 5.), überhaupt kein Daseyn vernunftmäßig gedacht werden ohne Voraussetzung einer Wesenheit; die relative Wesenheit aber darf nur ge-

dacht werden als eine solche, die gegründet ist im Absoluten (§. 5.). Also muß auch das relative Wesen der Seele gedacht werden als gegründet im Absoluten und entsprungen aus dem Absoluten. Aber eben diese relative Wesenheit der Seele offenbart auch sich selbst als Factum des Bewußtseyns. Denn daß die sich selbst erkennende Seele etwas in sich selbst und durch sich selbst, also in der wahren Bedeutung des Worts (§. 4. 5.) ein Wesen ist, lehrt uns unmittelbar jeder Augenblick des selbstständigen Denkens und Wollens. Die Ichheit ist nicht nur der individuelle Vereinigungspunkt aller Gedanken; sie schließt auch die Kraft der Selbstbestimmung in sich, durch die sich die Seele, sofern sie denkend sich selbst erkennt, immer in gewisser Hinsicht von der Natur losreissen und sich selbst auf das Unendliche beziehen kann. Ist gleich die logische Ichheit keine Wesenheit; denn sie ist nur der logische Vereinigungspunkt des Denkens; so offenbart sich doch durch die ursprüngliche Verbindung der Vernunft mit der innern Wahrnehmung in der Ichheit, daß das denkende Individuum durch sich selbst etwas vermag. Durch das Bewußtseyn dieses Factums erhebt sich unsre Kenntniß des relativen Wesens der Seele über die unbestimmte Kenntniß des relativen Wesens der äußern Natur, deren

Inne-

Inneres uns verborgen bleibt, und deren relative Wesenheit nur insofern erkannt wird, (§. 40.), als das natürliche Daseyn der Dinge außer uns weder bloße Erscheinung, noch mit dem Absoluten einerlei ist.

Ueber die Lehre Kant's, daß die Seele sich selbst nur sinnlich erkenne.

45. Aber eben daran, daß die unbezweifelbare Wesenheit der sich selbst erkennenden Seele nur eine relative ist, stößt sich die metaphysische Psychologie. Denn wie ein relatives Daseyn gegründet seyn kann in dem Absoluten, ist überhaupt unbegreiflich (§. 25.). Unbegreiflich ist daher auch jene Selbstständigkeit, die mit dem Begriffe der Wesenheit der Seele zusammenfällt (§. 44.). Wollten wir uns auch mit Leibnitz die Seele denken als eine Monas oder einfache Substanz, deren Wesen unzertrennlich ist von den Kräften, durch die sie sich selbst zum Denken und Wollen bestimmt, so sehen wir dadurch nicht im mindesten deutlicher ein, wie denn eine solche Monas aus dem Schooße des Urwesens hervorgehen konnte. Das subjective Seelenwesen sich als einen Theil des ewigen Urwesens denken, heißt, dem wahren Begriffe vom Absoluten, das alle Theilbarkeit ausschließt, widersprechen (§. 18. 19.).

Der Begriff der Emanation oder Ausströmung des Endlichen aus dem Unendlichen wird auch hier, wie überall, wo er den metaphysischen Begriff des Werdens verdeutlichen soll, zur bloßen Metapher. (Vergl. §. 25.). Und blicken wir von der Höhe der metaphysischen Betrachtung zu der Erfahrung zurück, so sehen wir auch die letzte Hoffnung verschwinden, den subjectiven Anfang unsers Daseyns zu erklären, um das Wesen der Seele zu begreifen. Denn empirisch erkennen wir den subjectiven Anfang unsers Daseyns auf eine solche Art abhängig von der physischen Fortpflanzung durch die Zeugung, daß das Geistige in uns, von dem empirischen Standpunkte betrachtet, überhaupt nur als Entwickelung des Materiellen erscheint.

Kritik des Leibnitzischen Monadensystems.

46. Die Unmöglichkeit einer befriedigenden Erklärung des Wesens der Seele erhellet ferner aus dem ursprünglichen Verhältnisse der Sinnlichkeit zur Vernunft. Bestände unsre Wesenheit nur in der Vernunft, durch die wir uns über die Sinnlichkeit erheben können, so müßte nicht zur Möglichkeit dieser Selbsterhebung, so weit wir sie im freien Bewußtseyn erkennen, die innere Wahrnehmung gehören, die wieder zusammenhängt mit dem Lebensgefühle, in welchem sich das Physische

fische mit dem Geistigen durch den Organismus vereinigt. Darum können wir auch nicht fassen, wie das Seelenwesen bestehen könne ohne Mitwirkung eines Organismus. Auf der Vereinigung des Physischen mit dem Geistigen durch den Organismus beruhet, so weit wir die menschliche Natur kennen, großen Theils das rastlose Schwanken des Lebensgefühls zwischen streitenden Zuständen angenehmer und schmerzhafter Art. Auch von der Möglichkeit eines Handelns der Seele, eines Uebergangs ihrer Bestrebungen in die Außenwelt, ohne Mitwirkung des Organismus, haben wir nicht die mindeste Kenntniß. Endlich beruhet alle Selbstkenntniß der Seele auf ihrem Zurücktreten in sich selbst, das aber wieder jene Virtualität des Lebens voraussetzt, in welcher die Subjectivität ursprünglich gebunden ist an die sinnlich erkennbare Objectivität, von der sie sich erst losreißen muß, ehe sie sich selbst erkennen kann. (Vergl. noch ein Mal Apodikt. §. 32.).

Scheingründe der Erklärung des Seelenwesens nach Principien des Materialismus. — Heiligkeit des Zeugungstriebes nach den materialistisch ausgebildeten Religionssystemen.

47. Aus allen Thatsachen, die der Materialismus aufhäufen mag, um die Materialität

der Seele zu demonstriren, folgt allerdings nichts weiter, als, daß wir an der Grenze der menschlichen Fassungskraft stehen, wenn wir uns das Wesen der Seele begreiflich machen wollen. Denn die höchste aller Thatsachen, die hier in Betracht kommen, bleibt doch die innere Selbstständigkeit (§. 44.), die der denkenden Seele so gewiß ist, als irgend ein Factum der Außenwelt. Die Erkenntniß dieser Selbstständigkeit ist verbunden mit der Einfachheit des Bewußtseyns. Auf diese Einfachheit des Bewußtseyns gründet sich die psychologisch unbezweifelbare Unterscheidung des Geistigen von dem Materiellen, das wir nur als ausgedehnt erkennen (§. 34.). Diesen Gegensatz zwischen dem Geistigen und dem Materiellen kann der Materialismus nicht anders aufheben, als durch metaphysische Hypothesen, die durch äußere Erfahrung begründet seyn sollen. Aber durch keine Erfahrung läßt sich eine metaphysische Hypothese begründen, die nicht sich selbst zerstörte; denn die metaphysische Betrachtung fängt gerade da an, wo sich die Vernunft über die äußere Erfahrung erhebt. Aber der Spiritualismus, der die Seele für eine einfache Substanz erklärt, verwechselt mit einfacher Wesenheit gewöhnlich auch die Einfachheit des Bewußtseyns, aus deren Wirklichkeit keinesweges erkannt werden kann, ob

Be-

Bewußtseyn noch möglich sey ohne die Zusammenwirkung der Selbstständigkeit des wesentlichen Ich mit dem Organismus.

Hypothesen von einem Leben der Seele vor ihrem Eintritte in die irdische Natur. Verhältniß dieser Hypothesen zu den physiologischen von präformirten organischen Keimen, und zu der neueren Theorie von dem organischen Bildungstriebe. — Unbezweifelbarer Einfluß der organischen Beschaffenheit des Individuums auf die Entwickelung der Seelenkräfte, und auf die ganze natürliche Richtung des Geistes vom ersten Augenblicke unsers irdischen Daseyns an. — Genaue Unterscheidung der Entwickelung der Seelenkräfte von der Möglichkeit ihrer Entstehung.

48. Gleichwohl stimmt die Hypothese des Spiritualismus nicht nur mit dem psychologisch-nothwendigen Gegensatze des Geistigen und des Materiellen überein; sie wird von der Vernunft überhaupt in Schutz genommen, weil die Vernunft, die subjectiv mit der Ichheit zusammenfällt, sich selbst nicht erkennt, ohne sich über die materiellen Bedingungen des Lebens zum Bewußtseyn eines höheren Daseyns zu erheben. Die sich selbst erkennende Vernunft ist sich nicht nur keiner Abstammung von physischen Kräften bewußt; sie trennt sich auch von der Sinnlichkeit, durch die sie an den menschlichen Organismus gefesselt ist,

 um

um so schärfer ab, je mehr sie in ihren unmittelbaren Functionen sich selbst erkennt. Und wenn sie in der reinsten Selbstbetrachtung, deren der menschliche Geist fähig ist, nicht sich selbst täuscht, so erkennt sie auf diesem Gipfel der Psychologie die innere Freiheit, die sich dem denkenden Geiste als der sicherste Bürge seiner übersinnlichen Wesenheit mit dieser Wesenheit zugleich offenbart. Diese psychologisch unbezweifelbare innere Freiheit oder das Vermögen der relativen Unabhängigkeit des eigentlichen Willens (§. 41. der Apodiktik) von der Gewalt der unwillkürlichen Triebe (Apodiktik §. 40.) bedarf einer genaueren metaphysischen Erörterung.

Erste Ansicht der inneren Freiheit ohne alle metaphysische Voraussetzungen.

49. Ueber die metaphysische Wirklichkeit und Möglichkeit der Freiheit läßt sich nur da verständig disputiren, wo man einverstanden ist über die psychologische Wirklichkeit desjenigen Seelenzustandes, welcher innere Freiheit genannt werden soll. Wer behauptet, er sey sich keines Seelenzustandes bewußt, in welchem der eigentliche Wille in gewisser Hinsicht unabhängig von den unwillkürlichen Trieben und den bestimmenden Vorstellungen unmittelbar durch sich selbst wirkt,

wirkt, als eine Ursache, die nicht Wirkung einer andern Ursache ist, der leugnet das Factum der Freiheit. Er ist psychologischer Determinist, und durch keine Demonstration zu widerlegen. Wer die innere Freiheit für eine Selbsttäuschung erklären zu müssen glaubt, weil er sie anders mit dem allgemeinen Causalnexus der Dinge und deren Verhältnisse zum Absoluten nicht in Uebereinstimmung bringen kann, der bekennt sich zum metaphysischen Determinismus. Gilt das metaphysische Gesetz der Causalität (§. 7–13.) ohne Einschränkung im ganzen Umfange des endlichen Daseyns, so scheint der Indeterminismus sich selbst zu widersprechen. Wollen wir aber jenes Gesetz nur unter Einschränkungen gelten lassen, so scheinen wir gegen den wahren Begriff des Causalnexus zu fehlen, weil die Vernunft durch diesen Begriff alles relative Daseyn auf eine solche Art erkennt, daß es, mit allen seinen Veränderungen, gedacht werden muß als ein werdendes, oder gewordenes, im Absoluten wie die Wirkung in der Ursache gegründetes, folglich in keiner Hinsicht mit sich selbst anfangendes, oder unmittelbar durch sich selbst wirkendes Daseyn. Aber schon die allgemeine Analyse der Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen führte uns an die Grenze der Wissenschaft, wo die Vernunft

nunft entweder vor dem Wunder des Daseyns verstummen, oder alle Kriterien eines sicheren Unterschiedes zwischen Wahrheit und Irrthum aufgeben muß (§. 25. 26.). Durch die Augumentation des metaphysischen Determinismus, wenn sie consequent durchgeführt wird, zerstört der Verstand mit dem Anerkennen der Freiheit auch das Anerkennen einer metaphysischen Wesenheit außer dem Absoluten (§. 4. 5.). Wenn wir aber, den ersten Bedingungen unserer Wissenschaft gemäß, eine relative Wesenheit (vergl. §. 4. 5.) gelten lassen, ob wir gleich nicht begreifen können, wie ein endliches Daseyn im Unendlichen gegründet seyn kann (§. 25.), so dürfen wir auch die metaphysische Möglichkeit der Freiheit eines endlichen Willens nicht bezweifeln, ob wir gleich das Verhältniß dieser Möglichkeit zum Absoluten nicht begreifen. Ein Wesen ohne alles Vermögen der Selbstbestimmung wäre in keiner Hinsicht etwas in und durch sich selbst, also kein Wesen (§. 4. 5.). Wenn aber ein relatives Wesen in gewisser Hinsicht etwas in und durch sich selbst ist, warum sollte in einem vernünftigen Wesen nicht die Vernunft selbst das Vermögen seyn, als erste Ursache in gewisser Hinsicht zu wirken und einen Zustand von vorn anzufangen?

Kri-

Kritik der gewöhnlichen psychologischen, auf die Association der Vorstellungen und ihr Verhältniß zu den unwillkürlichen Trieben gegründeten Einwendungen gegen den Indeterminismus. — Kant's Versuch, den Glauben an Freiheit zu retten durch Verdoppelung des Bewußtseyns.

50. Uebereinstimmend mit unsrer Kenntniß des Causalnexus der Natur (§. 28.) kann Freiheit des Willens gar wohl bestehen. Denn obgleich in der Natur keine Freiheit Statt findet, so kann doch der Causalnexus der Natur modificirt werden durch die Einwirkungen des Willens, der sich die Natur, die er nicht aufheben kann, insofern unterwirft und doch frei wirkt, als er die natürlichen Verhältnisse nur verändert. Ist Freiheit kein Zustand der Selbsttäuschung, so ist sie etwas Uebernatürliches, über den Causalnexus der Natur Erhabenes, durch das die denkende Subjectivität auf eine übernatürliche Art mit dem Absoluten zusammenhängt, und deßwegen schlechthin unbegreiflich. Daß Freiheit, als solche, unbegreiflich ist, leuchtet auch schon daraus ein, daß wir nur insofern etwas begreifen oder dynamisch erkennen, als wir es als Wirkung aus einer Ursache ableiten. Freiheit dynamisch erklären oder begreifen wollen, heißt also, sich selbst widersprechen, indem man erstens etwas, das in sich selbst

Ursa-

Ursache, nicht Wirkung einer andern Ursache ist, voraussetzt, und hinterher, indem man es zu erklären sucht, doch als Wirkung einer andern Ursache setzt, weil anders keine dynamische Erklärung möglich ist. Hieraus folgt aber auch, daß man sich selbst widerspricht, wenn man die Wirklichkeit der Freiheit endlicher Wesen behaupten, und doch einer Metaphysik beipflichten will, nach deren Grundsätzen alles Wirkliche aus dem Absoluten in jeder Hinsicht sich erklären lassen soll. Jedes System der Metaphysik, das sich rühmt, begreiflich machen zu können, wie das Daseyn aller endlichen Dinge aus dem Absoluten entspringt, ist nothwendig fatalistisch. Mehr über den Begriff vom Schicksale überhaupt d. i. von der nothwendigen Verkettung aller Ursachen und Wirkungen in ihrer Abhängigkeit vom Absoluten zu sagen, muß bis zum Schlusse der Metaphysik aufgespart werden, wo zugleich das Bedürfniß einer Religionsphilosophie hervortritt, durch die weiter aufgeklärt werden muß, wie der Verstand die göttliche Allmacht, Allwissenheit und Allweisheit mit der Möglichkeit einer metaphysischen Freiheit endlicher Wesen in Uebereinstimmung bringen kann. Unterdessen wird der eigentliche Wille (§. 41. der Apodiktik) immer nur insofern frei genannt werden dürfen, als er von den Trieben oder der Spontaneität des Empfindungsver-

vermögens (§. 40. der Apodiktik) ursprünglich verschieden und die Spontaneität der Vernunft selbst ist. Wenn wir uns also das Absolute als ein reines Vernunftwesen denken, müssen wir auch urtheilen, daß das Absolute schlechthin frei, und daß diese Urfreiheit die göttliche Schöpferkraft oder der Urgrund aller Möglichkeit ist. Freiheit eines sinnlich-vernünftigen Wesens kann aber nie eine schöpferische, sondern nur eine moralische d. i. solche seyn, die den unwillkürlichen Trieben entgegenwirkt, und das vernünftige Wesen im Innersten seiner Individualität über die Natur, in die es durch seine Sinnlichkeit gebunden ist, erhebt, und das Endliche in ihm mit dem Unendlichen unmittelbar, also auf eine völlig unbegreifliche Art, vermittelt.

Religiöse Freiheitslehre Jacobi's.

51. Da wir überhaupt nicht begreifen, wie ein relatives Daseyn neben dem Absoluten, gegründet in diesem, und doch verschieden von ihm, entstehen und beharren kann (§. 25.), so vermag auch kein menschlicher Verstand die Dauer des Seelenwesens zu ergründen. Was also dieses Wesen werden wird, wenn der Organismus, an den es in der menschlichen Natur gebunden ist, sich auflöset, läßt sich durch keine metaphysische Specu-

lation

lation entdecken. Bleiben muß das relative Wesen der Seele, wenn es nicht zurücktritt in das Absolute, aus dem es entstanden. Von der Möglichkeit eines solchen Zurücktretens der relativen Wesenheit in das Absolute können wir uns aber nur einen durchaus willkürlichen Begriff machen. Unsre empirische Naturkenntniß, auch wenn sie sich noch so sehr erweitert, wird nie ein haltbares Argument gegen den Glauben an metaphysische Unsterblichkeit begründen; denn in die subjective Wesenheit kann keine Naturkenntniß eindringen. Nur dem, der, in empirischer Selbsttäuschung befangen, durch Erfahrung das Wesen der Dinge erforschen zu können wähnt, wird es wahrscheinlich, oder so gut wie gewiß, daß mit dem irdischen Körper, an dessen organische Functionen das subjective Daseyn in der Form einer menschlichen Natur gebunden ist, dieses Daseyn selbst durch den physischen Tod aufgelöset werde. Aber vom Tode in metaphysischem Sinne haben wir auch nicht die entfernteste Kunde. Die Möglichkeit des Untergangs eines Wesens, das einmal wahrhaft war, ist gerade so unbegreiflich, wie die Entstehung eines Wesens. Die Gründe eines religiösen Glaubens an Unsterblichkeit zu prüfen, muß der Religionsphilosophie überlassen bleiben. Wollen wir uns aber ein individuelles Leben, das

auf

auf das irdische folgen soll, begreiflich machen nach der Analogie dieses irdischen, so können wir nicht wohl umhin, als Bedingung der Möglichkeit unsrer Fortdauer eine Fortsetzung der organischen Functionen der Natur zu denken, ohne deren Mitwirkung in diesem irdischen Leben die Seele das Bewußtseyn verliert, ohne welches keine Ichheit Statt findet. Ueberhaupt beziehen sich alle Verhältnisse des Unendlichen zum Endlichen unsrer menschlichen Individualität auf die Form des Geistes, die wieder von der Form unsers Organismus abhängig ist (Apodiktik, §. 29.). Also läßt sich auch der Begriff eines Ueberganges von einem individuellen Daseyn in ein anderes nicht wohl trennen von dem Begriffe eines durch die Ordnung der Natur bewirkten Ueberganges eines Organismus, der die Individualität aufbewahrt, in einen andern. Und in diesem Sinne erhält die uralte Hypothese von der Seelenwanderung, wenn sie sich nur nicht auf den irdischen Organismus einschränken will, allerdings eine philosophische Bedeutung, deren der Glaube an persönliche Unsterblichkeit nicht wohl entbehren kann, wenn er sich der Wissenschaft nähern will.

Kritik der Argumentationen, die man metaphysische Beweise der Unsterblichkeit der Seele ge-

genannt hat. — Erhabene, das ganze Weltall umfassende Ausführung der Idee der Seelenwanderung in dem Indischen Religionssysteme.

52. Nach Analogien, die der wahren Metaphysik nicht widerstreiten, übertragen wir den Begriff der Seele, der ursprünglich auf dem Bewußtseyn unsrer eigenen Wesenheit ruht, auf jeden animalischen und selbst auf den vegetabilischen Organismus. Aber ein metaphysisches Gutachten über die Thierseelen und Pflanzenseelen hebt sich selbst auf, man müßte denn wieder Hypothesen auftreten lassen, wo die Wissenschaft endigt. Noch weiter entfernen sich diese Hypothesen von den Grenzen der Wissenschaft, wenn man den Begriff der Seele auf die ganze Natur überträgt, und die individuellen Seelen als Ausströmungen einer allgemeinen Weltseele deutet, die entweder ohne Individualität eine ewige Lebenskraft der Natur seyn, oder dem materiellen Weltgebäude auf eine ähnliche Art individuell inwohnen soll, wie die menschliche Seele dem menschlichen Körper. Denn das einzige Leben, das wir unmittelbar erkennen, ist das menschliche, in welchem die Subjectivität und folglich die Individualität immer nur insofern vorhanden ist, als sie an eine zu ihr gehörende Objectivität geknüpft ist. Der Begriff des Lebens

über-

überhaupt darf also nicht auf den Begriff der Seele in einem solchen Sinne zurückgeführt werden, als ob das Leben überhaupt nur eine Aeußerung des subjectiven Seelenwesens wäre. Der wahre Begriff der **Lebenskraft** umfaßt alle die Kräfte, durch deren Zusammenwirkung die dynamische Einheit des Subjectiven und Objectiven, oder die Virtualität unsers Daseyns möglich wird; und diese Virtualität ist unergründlich. Aber ein Leben **ohne** Subjectivität und Individualität ist ein **erdichtetes**, von dem wir uns kaum einmal eine verworrene Vorstellung machen können. Eine Lebenskraft, die ohne Individualität in der Natur verbreitet seyn und die Individualität unter gewissen Bedingungen erst **hervorbringen** soll, kann nur unter den grundlosen Voraussetzungen gedacht werden, daß entweder das individuelle Leben aus dem Absoluten als einer **Indifferenz** des Subjectiven und Objectiven (§. 21.) hervorquille, oder, daß die Subjectivität selbst aus der Objectivität entspringen und in ihr gegründet seyn könne (Apodikt. §. 32.).

Kritik des **physiologischen** Begriffes der Lebenskraft in metaphysischer Hinsicht. — Wie der Glaube an eine nicht individuelle Weltseele, seiner metaphysischen Grundlosigkeit ungeachtet, durch eine der **natürlichsten Selbsttäuschungen** entstanden.

53. Der erdichtete Begriff einer Weltseele ist besonders deßwegen wichtig, weil auf ihm die ältesten Vorstellungen ruhen, die sich der Mensch von einer Alles umfassenden, die Natur durchdringenden und von ihr unzertrennlichen Gottheit machte. Wenn wir die Weltseele in unsrer Vorstellung individualisiren, so verhält sie sich zu der Körperwelt auf eine ähnliche Art, wie sich eine menschliche, oder thierische Seele verhält zu einem menschlichen, oder thierischen Körper. Der Analogie mit der menschlichen Natur gemäß, können wir dann der individualisirten Weltseele auch Vernunft beilegen, aber nur eine relative Vernunft, die durch die Natur beschränkt und bedingt ist. In keiner Hinsicht aber treffen wir mit dieser Vorstellungsart das Absolute, und folglich auch nicht denjenigen Gott, der als das unbedingte Wesen der Wesen gedacht wird. Entziehen wir aber der Weltseele in unsrer Vorstellung die Individualität, so verwandelt sie sich wieder in jene unbestimmte Lebenskraft (§. 52.), die wir auf eine solche Art der Natur andichten, als ob entweder das Subjective im Objectiven gegründet, oder das Absolute eine Indifferenz des Subjectiven und Objectiven (§. 21.) wäre; und auch unter der letzten Voraussetzung wäre dann die Weltseele nur die erste Emanation des Absoluten, aber nicht derjenige

Gott,

Gott, der als das Wesen der Wesen gedacht wird. In einem ganz anderen Sinne durften wir oben (§. 32.) die Hypothese begünstigen, nach welcher die Materie nicht für eine todte Masse, sondern für eine problematische Realität erklärt wird, hinter welcher gar wohl überall ein Leben verborgen seyn kann, wo es in ihr nicht erscheint. Immer aber kommen wir, sobald der Begriff des Lebens überhaupt auf seine Wurzel zurückgeführt wird, auch auf die Individualität zurück.

Fünftes Capitel.

Uebergang von der Metaphysik zur Religionsphilosophie.

54. Wenn der Verstand in seinen metaphysischen Forschungen von der Betrachtung der Natur und der Seele zur Idee des Absoluten zurückkehrt, so legt er sich, dem Verhältnisse der Natur zur Seele gemäß, die Frage vor, ob nicht aus diesem Verhältnisse Prädicate hervorgehen, die wir dem Absoluten insofern zusprechen dürfen, oder müssen, als das relative Wesen der Natur und der Seele (S. die beiden vorigen Capitel) in dem ewigen Urwesen gegründet ist. Denn, wie sich die Wirkung überhaupt verhält zu der Ursache, so verhält sich ohne Zweifel das relative Wesen der Natur und der Seele zum ewigen Urwesen. Da wir nun in der Natur und in uns selbst die Ursachen aus den Wirkungen erkennen, so scheint auch das ewige Urwesen erkannt werden zu können aus seinen Wirkungen in der Natur und der Seele. Vorausgesetzt werden bei dieser Vorstellungsart die Urprädicate, die dem Absoluten beigelegt werden müssen, indem das Verhältniß des Endlichen zum

Unendlichen überhaupt erkannt wird (§. 15 bis 26.). Auf diese Prädicate, nahmentlich die Ur-Wesenheit, Ur-Causalität, Ur-Möglichkeit, Ur-Nothwendigkeit, und Ewigkeit, kommt der Verstand immer zurück, wenn wir aus unsrer Kenntniß der Natur und der Seele Begriffe schöpfen wollen, um auf die Frage: was denn das Urwesen eigentlich sey? bestimmter zu antworten. Da nun nichts natürlicher scheint, als, auf der einen Seite, dem Wesen, aus dem die Natur entsprungen, eine höhere Natur beizulegen, und, auf der andern Seite, das Wesen, in welchem das Daseyn der denkenden und empfindenden Seele gegründet ist, für die höchste und reinste Seele zu halten, so erklärt sich leicht, wie die Hypothese von einer Weltseele, in welcher die Begriffe von Natur und Seele zusammenfallen (vergl. §. 52.), die erste wurde, an welche der philosophirende Verstand die dunkeln Vorstellungen zu knüpfen suchte, die sich der Mensch, im Gefühle seiner Abhängigkeit von einem den Sinnen verborgenen Etwas, von Gott, oder von Göttern macht. Ueber das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen nachsinnend, und von der Nothwendigkeit, ein ewiges Urwesen anzuerkennen, überzeugt, dachte man sich sehr natürlich das Urwesen als eine von Ewigkeit her beseelte Natur. Ueberhaupt sind die

aus den Schulen philosophirender Köpfe hervorgegangenen Systeme des Theismus und Atheismus aus dem Bestreben entstanden, die Begriffe von der Natur und der Seele in der Idee des Absoluten wiederzufinden.

55. So natürlich der Begriff von einer Weltseele in der eben erklärten Bedeutung des Worts dem menschlichen Verstande sich anschmeichelt, so unhaltbar zeigt sich wieder dieser Begriff bei genauerer Prüfung, auch ehe wir ihn noch mit den eigentlich religiösen Bedürfnissen des menschlichen Herzens vergleichen. Denn das Absolute offenbart sich selbst durch die reine Idee als erhaben über die wirkliche Natur, die wir kennen, und als schlechthin verschieden von ihr (§. 15–26.). Wollen wir uns also das Absolute als eine von Ewigkeit her beseelte Natur denken, so müssen wir dem Absoluten eine höhere Natur andichten, und verwechseln in dieser Dichtung sogleich das Relative mit dem Absoluten. Auch der Begriff von einer Welt widerspricht in dieser Anwendung der Idee des Absoluten, weil der Urgrund alles Relativen durchaus verschieden ist von der Totalität des Relativen (vergl. §. 23.). Die Begriffe von Welt und Natur im metaphysischen Sinne verhalten sich zu einander wie die Begriffe von relativem

tivem Daseyn und relativen Kräften. Wenn wir von einer Weltseele reden, können wir sie auch Naturseele nennen. Immer aber täuschen wir uns selbst, wenn wir uns das Absolute als ein Wesen denken, das zu der Welt insofern gehören soll, als die Welt zur Natur gehört, in welcher Alles nur relativ ist.

56. Dieselbe Verwirrung der Begriffe, durch die man verleitet wird, sich das Absolute als eine Weltseele zu denken, erneuert sich, wenn man nach dem metaphysischen Identitätssysteme den Gegensatz zwischen Natur und Seele, der auf dem Gegensatz zwischen dem Objectiven und Subjectiven im Erkennen beruht, entweder durch Demonstration, oder durch angebliche Anschauung, zu indifferenziren sich vermißt. Was von diesem Indifferenzirungsprocesse im Allgemeinen zu halten ist, hat schon die Analyse der erkennbaren Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen gelehrt (§. 20–23.). Aber die metaphysischen Identisten haben sich auch erlaubt, ihre All-Eins, in welchem Subjectivität und Objectivität, Natur und Vernunft, Materie und Geist, Eins und Einerlei seyn sollen, Gott zu nennen, also dieses All-Eins, das von sich selbst nichts weiß, zum Gegenstande der religiösen Verehrung zu machen. Wie nun diese

besondre Art von Religionslehre zum Begriffe der Religion überhaupt sich verhält, bedarf einer besondern Erläuterung, zu der aber hier nicht der Ort ist, weil der allgemeine Begriff von Religion gar vieles umfaßt, das nicht im Bezirke der Metaphysik liegt, und deßwegen einen besondern Theil der Philosophie unter dem Titel Religionsphilosophie nöthig macht.

57. Ueber den Hylozoismus, der eine Weltseele Gott nennt (§. 55.), und zugleich über den Pantheismus (§. 56.) erhebt sich der forschende Verstand, wenn wir uns das Absolute als ein Vernunftwesen denken, das eben so wenig mit der Natur, als mit den endlichen Seelenwesen, einerlei ist. Etwas Höheres, als ein absolutes Vernunftwesen, ist überhaupt nicht denkbar. Aber auch nach pantheistischer Vorstellungsart (§. 56.) wird das Urwesen gewissermaßen als ein absolutes Vernunftwesen gedacht. Denn da das pantheistische Absolute Eins in Allem ist, so schließt es nach dieser Voraussetzung auch die Vernunft in sich. Nur darf jene Vernunft, die der Pantheismus dem Absoluten zuspricht, nicht der menschlichen Vernunft ähnlich als eine solche gedacht werden, die sich selbst in einem Bewußtseyn erkennt. Die pantheistisch-absolute Vernunft

ist eine Urkraft, die ihrer selbst sich nicht bewußt im All-Eins der Dinge waltet. Auf den Begriff von einer solchen, sich ihrer selbst nicht bewußten Vernunft geräth man empirisch, wenn man wahrnimmt, wie die menschliche Vernunft sich entwickelt. Man setzt dann voraus, daß die Vernunft als Kraft ohne Bewußtseyn in der Natur des ungebornen Kindes vorhanden war, in welchem sie doch erst geraume Zeit nach der Geburt mit Bewußtseyn wirkend hervortrat. Aber diese empirische Erkenntniß der natürlichen Entwickelung der Vernunft in einem menschlichen Daseyn ist schlechterdings keine Erkenntniß des Ursprungs der menschlichen Vernunft. Der Ursprung der menschlichen Vernunft ist eben so unerforschlich, wie überhaupt der Anfang eines endlichen Daseyns (§. 25.). Vergebens nimmt der Verstand, den die Wahrnehmung in dieser Hinsicht gänzlich verläßt, seine Zuflucht zur Einbildungskraft, um sich einen Begriff zu machen von der Möglichkeit, wie die Vernunft, die sich selbst von der Natur unterscheidet, in eine menschliche Natur eintreten, und wie sie gebunden seyn kann durch den Organismus, mit dem sie sich entwickelt (vergl. §. 46 und 51.). Aber die sich selbst erkennende menschliche Vernunft erkennt sich nur in einem Bewußtseyn

seyn

seyn und weiß schlechterdings nichts von einer Vernunft ohne Bewußtseyn. Die pantheistische Vernunft ist eine erdichtete, und, als solche, einerlei mit einer angenommenen allgemeinen Lebenskraft, die sich, nach dieser Vorstellungsart, nur anders in der Pflanze, anders im Thiere, und anders im Menschen offenbart, aber doch immer im Grunde eine und dieselbe Kraft ist, sie nenne sich organische Entwickelungskraft, oder Sinnlichkeit, oder Denkkraft.

Vergl. §. 56. die Analyse des Zusammentreffens des Pantheismus mit dem Hylozoismus.

58. Wenn der Pantheismus, von der metaphysischen Seite betrachtet, nicht sich selbst zerstören will, muß er auch die Freiheit leugnen, die zur menschlichen Vernunft gehört, und überhaupt alle Ursachen und Wirkungen verketten in einem blinden Schicksale. Allerdings kann man sich pantheistisch eine sogenannte Freiheit im Endlichen denken als eine unmittelbare Function der ewigen Urkraft in der Form der Individualität, und insofern als ein Vermögen des Individuums, einen Zustand von vorn anzufangen. Aber eine auf diese Art gedachte Freiheit ist keine wahrhaft individuelle, keine in einer individuellen Wesenheit gegründete, weil individuelle Wesen-

senheit nach dem Systeme des Pantheismus ein leerer Begriff ist. Diejenige Freiheit, die der Pantheist dem denkenden Individuum zugestehen kann, ist die blinde Urkraft des Absoluten selbst, sofern sie in der Form der Individualität sich thätig erweiset. Der consequente Pantheist kann aber auch in dem von ihm sogenannten Gotte nichts Höheres erkennen als ein blindes Schicksal (vergl. §. 50.). Ist nun Freiheit im Menschen als unmittelbar gewisse Spontaneität der Vernunft (§. 50.) durch keine metaphysische Demonstration widerlegbar, so ist eben diese Wirklichkeit unsrer Freiheit ein factisches Argument gegen die Syllogismen des Pantheismus.

Consequenter Fatalismus des Spinoza.

59. Ob und in welchem Sinne der Hylozoismus und Pantheismus zu den atheistischen Systemen gezählt werden sollen, hängt von den Bedeutungen ab, die man dem Worte Gott beilegt. Davon muß weiter in der Religionsphilosophie die Rede seyn. In der gewöhnlichen Sprache wird auch der Polytheismus nicht Atheismus genannt. Von der metaphysischen Seite betrachtet, verliert sich der Polytheismus entweder in verworrenen Vorstellungen von der menschlichen Seele, indem man Menschen zu Göttern erhob, oder in eben

so

so verworrenen Vorstellungen von beseelten Naturkräften, die zuletzt auf den Hylozoismus zurückführen, der, wie wir gesehen haben, vor der metaphysischen Kritik nicht besteht (§. 54. 55.). Abgesehen von den Beziehungen auf die Natur, die Seele, und das Absolute, ist der Polytheismus überhaupt kein metaphysisches Religionssystem. Mit der Idee des Absoluten entzweit sich auch der religiöse Dualismus, die entweder einem mit Bewußtseyn wirkenden höchsten Geiste eine ewige Materie beigesellt, oder ein böses Urwesen einem guten gegenüber stellt. Denn die reine Idee des Absoluten schließt alle Mehrheit und Mannigfaltigkeit aus (§. 19.). Ein höchster Geist, den eine ewige Materie beschränkt, ist nur der höchste in einer Reihe endlicher Geister, deren Wesenheit nun relativ ist. Ein guter Geist, der mit einem bösen kämpfen muß, ist eben so wenig das Urwesen, das der Urgrund alles Daseyns und Denkens ist. Von mehreren andern Seiten muß die eigentliche Religionsphilosophie auch diese Systeme betrachten.

60. Atheistisch im engeren Sinne des Worts nennt man bekanntlich nur diejenigen Systeme, in denen von Gott, oder Göttern, in keiner andern Absicht die Rede ist, als, um zu zeigen, daß

daß es überhaupt keinen Gott und keine Götter gebe. Der gewöhnliche Atheismus ist der Materialismus, der den empirischen Begriff der Materie hypostasirt und sie entweder mit ihren empirisch erkennbaren Eigenschaften in dieser hypostasirten Bedeutung für das Urwesen erklärt (§. 31.), oder sie aus Atomen construirt, deren Allheit das Absolute seyn soll (§. 35.), oder endlich gar, einer Hypothese zu Gefallen, einer ewigen Materie, die das Absolute seyn soll, andre Eigenschaften, die nicht in die Sinne fallen, andichtet. Wer sich zu diesem Atheismus bekennen will, muß erstens, als echter Sensualist, auch die Metaphysik auf sinnliche Erkenntnisse gründen; er muß also zweitens die reine Idee des Absoluten, das sich selbst als schlechthin erhaben über die Natur offenbart, und die Wurzel der Metaphysik ist, für ein Hirngespinnst ansehen; er muß drittens gleichwohl sich entschließen, von der Natur so zu reden, als ob sie das Absolute wäre, das doch nicht in die Sinne fällt. Die Widerlegung der Anmaßungen dieses Atheismus, den man auch den dogmatischen nennt, ist in allen vorigen Capiteln der Apodiktik und Metaphysik enthalten. Ganz anders verhält es sich mit der Lehre, daß, weil wir vom Ursprunge der Dinge überall nichts begreifen, auch keine menschliche Vernunft ent-

entscheiden könne, ob ein denkendes, über die Natur erhabenes und von ihr verschiedenes Urwesen mit Bewußtseyn die Welt moralisch regiere, oder ob die gesammte Ordnung der Dinge, zu welcher auch das Daseyn der denkenden Geister gehört, in jener ewigen Nothwendigkeit gegründet sey, die mit dem blinden Schicksale einerlei ist (§. 58.). Diese Lehre hat man in neueren Zeiten nicht ganz schicklich skeptischen Atheismus genannt. Aber der Skeptiker, der das göttliche Wesen in diesem Sinne bezweifelt, stimmt doch mit dem Dogmatiker, der das göttliche Wesen leugnet, darin überein, daß Beide nicht metaphysisch überzeugt sind vom Daseyn Gottes in der rein theistischen Bedeutung des Worts, nur mit dem Unterschiede, daß der dogmatische Atheist das Daseyn Gottes kategorisch leugnet, der Skeptiker aber einen religiösen Glauben gelten lassen kann, der nicht auf metaphysischen Principien ruht. Ob nun der reine Theismus in der eben bestimmten Bedeutung des Worts metaphysisch begründet werden könne, ist die Frage, deren Beantwortung den Beschluß der Metaphysik macht.

61. Die Metaphysik nach dem Systeme des wahren Rationalismus begründet, wie wir gesehen haben (§. 54–60.), den reinen Theismus (§. 60.) erstens

erstens negativ insofern, als sie hinreichende Gründe zur Widerlegung des Hylozoismus, Pantheismus und eigentlichen Atheismus aufstellt; sie begründet den reinen Theismus zweitens auch positiv durch die Lehren, daß das wahrhaft Absolute oder schlechthin nothwendige Urwesen dem denkenden Geiste sich selbst offenbart als erhaben über die ganze Natur, und verschieden von der Natur; erhaben über alle endlichen Geister, und verschieden von ihnen; daß es eben so wenig eine physische, aus der Zusammenwirkung von Naturkräften, als eine moralische, aus einer Zusammenwirkung von Ichheiten entspringende Welt-Einheit ist; daß es schlechthin Eins ist, und in dieser Einheit, die ihm allein zukommt, alle Zusammensetzung, auch die dynamische, ausschließt; daß es endlich auch nothwendig als das alleinige Schöpfungsprincip oder erste Ursache alles endlichen Daseyns gedacht werden muß (§. 16. 17. 24. 25.). Aber diese metaphysische Grundlage des reinen Theismus ist noch lange nicht der reine Theismus selbst; denn in keiner jener Wahrheiten liegt ein hinreichender Grund zu der Behauptung, daß das alleinige, über alle endlichen Dinge erhabene Schöpfungsprincip ein reines Vernunftwesen sey. Der reine Theismus unterscheidet sich aber nicht nur durch diese Behauptung von allen hylozoistischen,

pantheistischen und atheistischen Lehren; er knüpft an diese Behauptung auch die Lehre an, daß das alleinige reine Vernunftwesen als wahrhaft göttliche Vorsehung seine Schöpfung moralisch regiert (§. 60.). Woher soll nun die Metaphysik in derjenigen Bedeutung des Worts, von der wir ausgegangen (§. 1.) und der wir durchgängig getreu geblieben sind, erstens Beweisgründe nehmen für die Lehre, daß das alleinige Schöpfungsprincip ein reines Vernunftwesen sey? Wie soll sie zweitens die Begriffe von einer moralischen Weltregierung begründen, deren Substraten, den Begriff der Welt ausgenommen, wir auf unserm Wege nirgends begegnet sind? Allerdings können wir uns auch das Moralische in uns als etwas Uebersinnliches denken, und in dieser Beziehung von einer Metaphysik der Sitten reden. Aber um entscheiden zu können, ob das Moralische in uns etwas Uebersinnliches ist, müssen wir schon dieses Moralische selbst analysirt, also uns mit allen den Untersuchungen beschäftigt haben, die man jetzt unter dem Titel Allgemeine praktische Philosophie zusammenzustellen gewohnt ist. Und mit diesen Untersuchungen ist uns wieder zur Begründung des reinen Theismus nichts geholfen, so lange der Begriff von einem reinen Vernunftwesen unbegründet ist, der doch immer, wenn denn auch

nur

nur als problematischer Begriff, der eigentlichen, auf die Erforschung des Wesens der Dinge gerichteten Metaphysik angehört. Aus diesen Bemerkungen fällt ins Auge, daß, wenn es eine sogenannte natürliche d. h. vom Glauben an eine besondre göttliche Offenbarung unabhängige Theologie giebt, eine solche Wissenschaft durch die Metaphysik begründet werden muß. Auch die Kritik der Lehren, die man in mehreren Schulen Beweise des Daseyns Gottes genannt hat, muß von metaphysischen Principien ausgehen. Aber alle diese Untersuchungen hängen genau zusammen mit der Analyse dessen, was überhaupt Religion und was das Göttliche (το θεῖον) ist. Da nun die Begriffe von Religion und vom Göttlichen gar vieles in sich schließen, was der eigentlichen, bloß speculativen Metaphysik fremd ist, und da überdieß die Frage aufgeworfen werden kann: ob nicht auch die sogenannte natürliche d. h. vom Glauben an eine besondre göttliche Offenbarung unabhängige Religion auf einem Vernunftglauben beruhet, der sich zwar an die Wissenschaft anschließt, aber doch nicht aus ihr allein entspringt? so erleichtern wir uns die systematische Uebersicht einer der wichtigsten Angelegenheiten der philosophischen Forschung, wenn wir auch den metaphysischen Theil der Lehren, auf denen der reine Theismus (§. 61.) ruht, in die

mehr umfassende Religionsphilosophie herüberziehen, deren Verhältniß zur allgemeinen praktischen Philosophie dann zugleich aus dem Zusammenhange der religiösen Betrachtungen sich ergiebt.

Ueber Kant's Ideal der reinen Vernunft.

III.

III.

Religionsphilosophie.

Religionsphilosophie.

Vorbereitende Erläuterungen.

1. Religionsphilosophie ist derjenige Theil der Philosophie, durch den untersucht wird, was Religion überhaupt ist, worauf sie im menschlichen Geiste beruhet, und ob es eine natürliche Vernunftreligion giebt, die sich philosophisch rechtfertigen kann. Was Religion überhaupt ist, kann uns die Metaphysik nicht lehren (vergl. §. 61. der Metaphysik); denn Religion ist ein psychologisches Factum, so alt, als die Weltgeschichte; ein Factum, das unter allen Völkern in den mannigfaltigsten Veränderungen auf allen Stufen der Bildung des menschlichen Geistes immer wiederkehrt, und bis jetzt nur noch hier und da, wo besondere

Lehren (§. 60.) aus den Schulen philosophirender Köpfe sich weiter verbreiteten, einem Unglauben gewichen ist, zu dem sich immer nur ein sehr kleiner Theil des menschlichen Geschlechts bekannt hat. Das Allgemeinste in diesem viel umfassenden psychologischen Factum ist Anbetung einer übermenschlichen Macht, von welcher die menschliche Natur mehr oder weniger abhängig ist. Die Vorstellung von einer übermenschlichen Macht entspringt so natürlich aus dem Bewußtseyn der Schranken der menschlichen Natur, daß man dieses Bewußtseyn die psychologische Grundlage der Religion nennen kann. Aber aus dieser Vorstellung allein, sie habe sich zum klaren Begriffe ausgebildet, oder sie verliere sich trübe und verworren unter andern Vorstellungen, entspringt keine Religion. Auch der Atheist hat nothwendig eine Vorstellung von einer übermenschlichen Macht, von welcher die menschliche Natur abhängig ist; denn er kann nicht umhin, nach seiner Ansicht von der allgemeinen Natur der Dinge eben diese allgemeine Natur der Dinge für jene übermenschliche Macht anzuerkennen. Selbst von einem Theisten sagt man nur uneigentlich, daß er Religion habe, wenn ihn die Wahrheiten der Religion nur von ihrer speculativen Seite interessiren, und sein Herz so kalt lassen, wie ein mathematischer Lehrsatz.

Wer

Wer Religion hat, betet an. Anbetung aber ist ein Gefühl; nicht ein Gefühl der Lust, oder Unlust; aber eines der höheren Gefühle, deren nur ein denkendes und moralisches Wesen fähig ist. Das moralische Element dieses Gefühls ist die Verehrung. Verehrung aber setzt moralische Reflexionen voraus, mögen sie auch noch so dunkel, oder verworren seyn, und von noch so falschen Begriffen ausgehen, die den Menschen verleiten können, anzubeten, was die höhere Achtung, die man Verehrung nennt, schon darum nicht verdienen kann, weil es überhaupt keine Achtung verdient. Mit der Verehrung vereinigen sich in der Anbetung gewöhnlich Liebe, Furcht, Dankbarkeit, und noch andere Gefühle, die wieder, wie die Verehrung selbst, aus täuschenden Vorstellungen entspringen können, aber doch immer mit den eigentlich moralischen Gefühlen verwandt sind. Die Beziehung der Religion überhaupt auf die Moral fällt also ins Auge, wenn man nicht dem Worte Religion ungewöhnliche Bedeutungen geben will, die uns hier noch nicht angehen.

Ueber den philosophischen Begriff vom Gefühle s. die Apodiktik, §. 36. — Vorläufige Erwähnung der Nebenbedeutungen des Wortes Religion.

2. Was der Mensch anbetet (§. 1.), ist in seinen Augen das Göttliche. Aber was man für ein Nichts hält, kann man nicht anbeten, obgleich die Weltgeschichte lehrt, wie sehr der Mensch Geschöpfe der Einbildungskraft, die, als solche, im metaphysischen Sinne Nichts sind, anzubeten geneigt ist, nachdem er sie für wirkliche Wesen zu halten gelernt hat. Zur Religion gehört nothwendig irgend eine Art von Ueberzeugung von der objectiven Wirklichkeit des Gegenstandes der Anbetung. Die Art von Ueberzeugung, die den meisten Religionen von jeher zum Grunde gelegen hat und noch zum Grunde liegt, ist, bekanntlich, historischer Glaube, verbunden mit einem Gefühle, das den Zweifel niederschlägt. Der historische Glaube unterscheidet sich von dem allgemeinen Vernunftglauben oder Glauben an Wahrheit überhaupt, ohne welchen überall keine Ueberzeugung Statt findet (Apodiktik, §. 27.), dadurch, daß er eine besondre Hingebung des Geistes an die Versicherung von Berichtsabstattern ist, denen man nicht mißtrauen zu müssen hinreichende Gründe hat, oder zu haben sich einbildet. Der historische Glaube ist kein blinder Glaube, wenn er sich nach Verstandesgesetzen und überhaupt nach denselben Grundsätzen zu rechtfertigen sucht, nach denen überhaupt die Glaubwürdigkeit berichteter Thatsachen geprüft

wer-

werden muß. Also auch demjenigen, der in dieser Prüfung sich irrt, weil er falsche Schlüsse macht, darf man keinen blinden Glauben vorwerfen. Aber der religiös-historische Glaube der meisten Menschen ist von jeher vom eigentlich blinden Glauben d. h. von gedankenloser Hingebung des Geistes an berichtete Thatsachen und die durch den Bericht aufgeregten Gefühle nicht sehr verschieden gewesen. Das Gefühl, das den Zweifel niederschlägt, ist blindes Gefühl, wenn es sich der Autorität der Vernunft entzieht, die sich selbst nur in der Einheit des Denkens, also verstandesmäßig nach den Gesetzen erkennt, nach denen wir in der Vereinigung des Denkens mit der innern und äußern Wahrnehmung Wahrheit vom Irrthume überhaupt unterscheiden (S. die ganze Apodiktik; besonders §. 4. 21. 22. 34. 35.). Gefühle, als solche, d. h. als passive und bloß subjective Geisteszustände, die mit den Vorstellungen aus innerer, oder äußerer Wahrnehmung entspringen, und wieder durch die Vorstellungen mannigfaltig verändert werden (Apodiktik, §. 36.), sind überhaupt keine Erkenntnißgründe (Apodiktik, §. 36 und 37.); denn alles eigentliche Erkennen beruhet auf der Vernunft in ihrer unmittelbaren Verbindung mit der inneren und äußeren Wahrnehmung. Dennoch ist auch die Gefühlsreligion, wie man sie genannt hat,

d. h. diejenige Religion, in welcher Gefühle die Stelle der Erkenntniß- und Beweisgründe (vergl. Apodiktik, §. 21.) einnehmen, nicht blind zu nennen, wenn sie sich nach Verstandesgesetzen insofern zu rechtfertigen sucht, als sie zu beweisen versucht, daß Gefühle in religiöser Hinsicht allerdings die Stelle von eigentlichen Erkenntnißgründen vertreten können. Aber eine Religion, die den von ernstlichem Forschen nach Wahrheit, also subjectiv von der Vernunft ausgehenden Zweifel durch ein Gefühl niederschlägt, das der Vernunft alle Autorität in Glaubenssachen entziehen soll, darf allerdings blinde Gefühlsreligion genannt werden, obgleich Religion, als solche, überhaupt ein Gefühl ist (§. 1.).

Kann man dem katholisch-christlichen Kirchenglauben, der in den Schriften so vieler gelehrten Männer sich nach Verstandesgesetzen zu rechtfertigen gesucht hat, ein größeres Unrecht thun, als, wenn man ihn blinden Glauben nennt?

3. Ehe wir die Verschiedenheit der Religionen unter ein philosophisches Princip stellen, müssen wir sie zuerst in ihren psychologischen Beziehungen auf die Idee des Absoluten, von welcher in der Apodiktik und Metaphysik ausführlich die Rede gewesen ist, näher kennen zu lernen

nen suchen. Ohne alles Bewußtseyn des Absoluten kann kein menschlicher Geist seyn; weil er sonst ohne Vernunft seyn würde; denn die Vernunft trägt in sich selbst die Idee des Absoluten und die aus ihr entspringende Erkenntniß (Apodiktik, §. 34.). Aber auf den untern Stufen der Entwickelung des menschlichen Geistes verliert sich dieses Bewußtseyn in einem dunkeln Gefühle. Dieses Gefühl gehört allerdings zur Religion überhaupt insofern, als Religion überhaupt einen Gegenstand haben muß, dessen Wirklichkeit vorausgesetzt wird. Da nun alle Begriffe von Wirklichkeit ein Wesen der Dinge voraussetzen (Metaphysik, §. 4. 5.), das wieder ein Urwesen voraussetzt, das der denkende Geist durch die Idee des Absoluten unmittelbar erkennt (Metaphysik, §. 6.), so kann auch keine Anbetung einer übermenschlichen Macht ohne alles, wenn auch noch so dunkle Bewußtseyn des Absoluten seyn. In dieser Beziehung auf das Absolute liegt auch das Mystische im höheren Sinne, ohne welches keine Religion ist, die sich über die untersten Stufen der Entwickelung des menschlichen Geistes erhebt. Aber auf diesen untersten Stufen, wo der religiöse Glaube mit dem gemeinsten physikalischen Aberglauben zusammenfällt, ist das Absolute selbst keinesweges der eigentliche Gegenstand der Anbetung. Unfähig einer metaphysischen

Unter=

Unterscheidung des Natürlichen von dem Uebernatürlichen, und von allen Seiten die Macht der Natur empfindend, vergöttert der Mensch die Natur, aber ohne einen klaren Begriff von der Natur. In sich selbst das Leben als ein Factum erkennend, überträgt er die dunkle Vorstellung, die er von einem menschlichen Leben hat, in die allgemeine Natur der Dinge, indem er sich beugt vor einer übermenschlichen Macht. Er lernt an Götter glauben, denen er eine Art von Persönlichkeit zuerkennt, die in der äußern Natur der Dinge verborgen ist. Er fühlt eine Scheu vor der unsichtbaren Gegenwart dieser Götter. Er hüthet sich, sie zu beleidigen. Er wünscht, sie in sein Interesse zu ziehen, damit sie ihm geneigt werden. Durch abergläubische Künste sucht er ihre Gunst und ihren Beistand zu gewinnen. Glaubt er, daß sie ihm geholfen haben, so treibt ihn sein moralisches Gefühl, ihnen zu danken. Je mehr Gutes er ihnen zutrauet, desto mehr ehrt er sie. Aber diese Verehrung kann sehr verschieden seyn von der wahrhaft moralischen, die eine, wenn auch dunkle, doch nicht irrige Vorstellung von moralischer Vollkommenheit voraussetzt.

Verhältniß dieser Art von Religion zu dem gemeinen Glauben an Zauberei (im Portugiesischen Feitiço, woraus das Wort Fetisch entstanden ist).

4. Einen andern, aber darum noch lange nicht wahrhaft moralischen Charakter nimmt die Religion auf einer **zweiten** Stufe an, wenn die Idee des Absoluten stärker und bestimmter in ihr hervortritt, und der eigentliche Träger des religiösen Glaubens wird. Da wird sie **Anbetung des Absoluten selbst, aber nicht als eines absoluten Vernunftwesens** im **Sinne des reinen Theismus** (Metaphysik, §. 61.). Unfähig, zu erforschen, was das Absolute ist, und ergriffen von dem tiefen Erstaunen, das die Betrachtung des Unendlichen begleitet, folgt der Mensch auf dieser Stufe doch wieder dem Zuge der Sinnlichkeit. Er vermischt die reine Idee des Absoluten mystisch mit dem nothwendigen Begriffe von einer **allgemeinen Natur der Dinge**. Um sich die Entstehung des Endlichen aus dem Unendlichen besonders in den Phänomenen des Lebens zu erklären, geräth er auf die Idee von einer ewigen **Weltseele**, die als **allgemeine Lebenskraft der Natur** ohne Bewußtseyn die **Vernunft** in sich schließt, und durch materielle **Erzeugung** von Menschen und Göttern sich individualisirt. Als eine **Athor** oder **ewige Nacht**, die sich auch wohl in ein **männliches** und **weibliches** Zeugungsprincip zertheilt, ist dann dieses blinde Absolute der höchste Gegenstand der Anbetung. Aus die-

diesem Absoluten entspringen Götter als überirdische Wesen auf dieselbe, oder auf eine ähnliche Art, wie Menschen gezeugt und geboren werden. Der Zeugungstrieb überhaupt gehört nach dieser Vorstellungsart zum Heiligen in der Natur (vergl. Metaphysik, §. 46.). Dieses Heilige anschaulich zu machen, werden Symbole erfunden, die von einem andern Standpunkte aus allen moralisch-religiösen Begriffen widerstreiten. Gleichwohl hat auch diese Art von Religion ihre Moral, indem sie auch das Gesetz des Guten, das der Mensch in seinem Bewußtseyn trägt, aus der Natur der Weltseele zu erklären sucht, in der eine ewige Vernunft, wenn gleich ohne Bewußtseyn, enthalten seyn soll. Daher nimmt auch diese Religion leicht die Idee von einer ewigen Gerechtigkeit in sich auf, nach welcher das Gute belohnt und das Böse bestraft wird. Der Hylozoismus (Metaphysik, §. 54. 55.), der ihr zum Grunde liegt, kann auch in Pantheismus (Metaphysik, §. 56.) übergehen. Zur Volksreligion ist aber diese Art von Religion immer nur dadurch geworden, daß sie ihr blindes Absolutes in den Hintergrund der religiösen Betrachtung zurückschob, weil der Mensch auf dem natürlichen Standpunkte des religiösen Glaubens einen solchen Gott, der durch die Bitten der Menschen nicht gerührt werden, und ihren Dank

nicht

nicht vernehmen kann, anzubeten nicht leicht sich entschließt. Daher erscheint diese Art von Religion in der Weltgeschichte immer nur als esoterische Priester= und Mysterienreligion. Zur Volksreligion ist sie immer durch die Personificationen geworden, die sie dem Volksglauben in der Form von Idolen zur Anbetung ausstellte. Diese Personificationen liegen aber auch schon im Princip einer Religion, die aus einer Ur=Nacht das Licht der Vernunft durch Zeugungen hervorgehen, und Götter, als übermenschliche Wesen, eben so natürlich entstehen läßt, wie Menschen gezeugt und geboren werden. Diese Götter, weit entfernt von moralischer Vollkommenheit, sündigen und büßen denn auch wie Menschen, oder sie sündigen ganz ungestraft, weil eine gewisse Art, unsittlich zu handeln, nothwendig in ihrem Charakter liegt. Durch die Erfindung solcher Götter senkt sich also diese Anbetung des Absoluten von selbst zu den unteren Stufen des religiösen Glaubens (§. 3.) herab.

Merkwürdige Verschiedenheit dieser Art von Religion in ihrer Annäherung zum reinen Theismus. — Indische und ägyptische Priesterlehre. — Die samothracischen und eleusinischen Mysterien der Griechen.

5. Wie der reine Gedanke (Apodiktik, §. 34. 35.) von der sinnlichen Erkenntniß und von allen

Spielen der Phantasie sich unterscheidet, so sondert die Religion auf ihrer höchsten Stufe von allen Religionen sich ab, denen Vergötterung der Natur (§. 3.), oder Vergötterung eines blinden Absoluten (§. 4.) zum Grunde liegt. Denn der Gegenstand der Anbetung auf der höchsten Stufe der Religion ist das Absolute als ein reines, über die Natur erhabenes, Vernunftwesen, das, als solches, auch ein absolut gutes, d. h. moralisch-vollkommenes Wesen ist. Wie die Vernunft subjectiv, als Erkenntnißvermögen, nichts Höheres kennt, als sich selbst, so ist auch objectiv und metaphysisch nichts Höheres denkbar, als ein denkendes Urwesen, dessen Vernunft und Wesenheit schlechthin Eins ist. Aber ein Wesen ohne Bewußtseyn ist kein vernünftiges Wesen in der allein sicheren, auf dem Bewußtseyn selbst ruhenden Bedeutung des Wortes Vernunft. Eine blinde, erst durch Individualisirung sich ihrer selbst bewußt werdende Vernunft ist allerdings ein Etwas, das sich hypothetisch denken läßt, um zu erklären, wie der Mensch ohne Bewußtseyn geboren werden kann mit der Fähigkeit, vernünftig zu werden. Aber eben diese hypothetisch erdachte Vernunft sinkt vor der wirklichen, sich selbst erkennenden Vernunft in denselben Abgrund der Erdichtung zurück, aus welchem alle metaphysischen Hypothesen aufgestiegen

sind,

sind, durch die das schlechthin Unbegreifliche begreiflich gemacht werden soll (Metaphysik, §. 25.), damit ja nicht der forschende Verstand, den Stolz der Wissenschaft niederschlagend, sich selbst bekenne, daß er von der metaphysischen Entstehung des menschlichen Daseyns und der zu diesem Daseyn gehörenden Vernunft durchaus nichts begreift (Metaphysik, §. 45.). Vor der wirklichen Vernunft ist ein Wesen ohne Bewußtseyn gar kein vernünftiges Wesen. Aber im Bewußtseyn erkennt die Vernunft sich selbst auch als das Vermögen der moralischen Freiheit (Metaphysik, §. 49. 50.). Vor der wirklichen Vernunft ist ein wahrhaft vernünftiges Wesen auch ein moralisches Wesen, das mit innerer Freiheit sich selbst zum Thun und lassen bestimmt im Bewußtseyn eines Gesetzes, auf das sich alle moralischen Begriffe von dem, was Achtung und Verehrung verdient, beziehen. Wenn also ein denkendes Urwesen, dessen Vernunft und absolute Wesenheit Eins sind, der Gegenstand der höchsten und dabei wahrhaft vernünftiger Verehrung werden soll, so muß es dieser Verehrung würdig, also als ein absolut freies und gutes Wesen gedacht werden, dessen Gesetz wir in unserm Bewußtseyn tragen, indem wir uns dessen, was überhaupt Verehrung verdient, bewußt sind. Die Religion auf ihrer höchsten Stufe er-

kennt keinen andern Gott für den wahren an, außer dem metaphysisch und moralisch vollkommenen Gotte, der nicht nur metaphysisch-unbedingt und in sich selbst vollendet, sondern auch unbedingt gut und deßwegen der einzig würdige Gegenstand der höchsten Verehrung ist.

Absonderung des bloß praktischen Begriffs der Vollkommenheit oder vollständigen Uebereinstimmung mit einem bestimmten Zwecke, von dem metaphysischen Begriffe der Vollkommenheit, der mit dem eigentlich moralischen zusammenfällt in der rein theistischen Idee des Absoluten.

6. Zwei Fragen gehören nach diesen Erläuterungen unzertrennlich zusammen, wenn die Philosophie über die Religion und die Religionen einen gültigen Ausspruch thun soll. Die erste Frage ist: Existirt der Gegenstand der religiösen Verehrung? Die zweite: Ist er dieser Verehrung würdig? Nun kann aber über das Würdige und Unwürdige nur nach moralischen Begriffen entschieden werden. Die Religionsphilosophie ist also allerdings abhängig von der Moral insofern, als falsche Begriffe vom Guten und Würdigen die Religion schon in ihrer Quelle trüben, oder wohl gar vergiften, weil alle Anbetung (§. 1.) unvermeidlich sich nach den Vorstellungen richtet, die man vom Guten und Wür-

würdigen hat. Jede Religion, deren Grundsätze mit den Grundsätzen der wahren Moral unvereinbar sind, hebt vor der Vernunft sich selbst auf insofern, als keine Wahrheit der andern, also auch keine religiöse Wahrheit einer moralischen widersprechen kann. Ohne vorhergegangene gründliche Analyse des Moralischen überhaupt scheint also die Religionsphilosophie nur zur Hälfte ihre Aufgaben lösen zu können. Aber so gewiß auch ist, daß die Religionsphilosophie der wahren Grundlehren der Moral bedarf, also in der Reihe der philosophischen Wissenschaften erst nach der Moral auftreten zu dürfen scheint, kann sie doch ohne Nachtheil für den inneren Zusammenhang der philosophischen Wissenschaften der Moral vorangehen und den Weg zu ihr bahnen, wenn sie die Wahrheiten, in denen sie mit der Moral übereinstimmen muß, von einem andern Standpunkte aus auf dasselbe Bewußtseyn zurückführt, auf welchem auch die moralische Ueberzeugung ruht. Dadurch leistet sie auch der allgemeinen praktischen Philosophie, die diese Untersuchungen in bloß praktischer Hinsicht fortsetzt, den wesentlichen Dienst, daß sie schon vorläufig auf die Frage antwortet, ob uneigennützige Tugend ohne religiösen Glauben nicht sich selbst widerspricht. Aus welchen Gründen die Religionsphilosophie in zwei Abtheilungen, die religiöse Wissenslehre

und die religiöse Glaubenslehre, zerfällt, kann nicht wohl anders, als durch diese beiden Abtheilungen selbst, klar gemacht werden.

Erste Abtheilung.

Religiöse Wissenslehre.

7. Eine vernünftige Religion setzt voraus, daß der Gegenstand der Anbetung wahrhaft existire (vergl. §. 2.), d. h. nicht bloß eine Vorstellung des Anbetenden sey, und daß er wirklich, nicht bloß in der Vorstellung des Anbetenden, die Eigenschaften habe, die ihn zum Gegenstande einer vernünftigen Anbetung machen. Nun existirt aber etwas als außerhalb der Vorstellung vorhanden nur insofern, als es etwas in und durch sich selbst, also entweder das Urwesen, oder wenigstens nicht ohne relative Wesenheit ist (Metaphysik, §. 4. 5.). Also können Erscheinungen, als

als solche, (Apodiktik, §. 28. 29.) nicht der Gegenstand einer vernünftigen Anbetung seyn. Aber es widerspricht sich im Allgemeinen auch nicht, daß der in sich wirkliche Gegenstand der vernünftigen Anbetung dem Menschen erscheine, oder sinnlich offenbare, wie sich uns die relative Wesenheit der sinnlich erkennbaren Außendinge offenbart, indem sie uns erscheinen (Apodiktik, §. 24. 25.); denn da wir die Natur selbst nur insofern erkennen, als sie uns erscheint (Metaphysik, §. 29.), und in ihr gar nicht erkennen, an welchem letzten Gliede die Kette der Ursachen und Wirkungen hängt, so kann die Möglichkeit einer Erscheinung des Göttlichen, das sich durch die Natur offenbart, mit der Naturkenntniß, auf welche der menschliche Verstand beschränkt ist, gar wohl bestehen. Wenn wir auf diese Art den Anfang einer Gotteserkenntniß im Allgemeinen als möglich denken, bleibt nur immer die Frage, woran die Vernunft erkennen soll, daß eine bestimmte Theophanie oder Gotteserscheinung keine bloße Naturerscheinung sey? Daß es nicht leicht ist, auf diese Frage eine befriedigende Antwort zu geben, fällt besonders ins Auge, wenn der Verstand nach dem Verhältnisse des Göttlichen zum Natürlichen fragt. Denn, wenn das Göttliche zur Natur gehört, nach den Systemen des Hylozoismus (Metaphysik, §. 54. 55.),

55.), so sind die Theophanien etwas eben so Natürliches, als andre Naturerscheinungen. Die Anbetung der ganzen Natur schließt, nach dieser Lehre, von selbst die Anbetung der Götterwesen in sich, die als personificirte Naturkräfte erscheinen (§. 3. 4.). Aber diese Art von Theophanie hebt sich selbst auf, wenn dergleichen Götter nur Geschöpfe der Einbildungskraft sind. Wie ein Gott, der das Absolute selbst, also von der Natur verschieden und über sie erhaben ist (Metaphysik, §. 16-26.), dem Menschen so erscheinen könne, daß die Vernunft in dieser Erscheinung das wahrhaft Göttliche erkenne, läßt sich aus der im Allgemeinen nicht abzuleugnenden Möglichkeit einer sinnlichen Offenbarung des Göttlichen nicht erklären. Auf irgend einem Erkennen muß gleichwohl die religiöse Ueberzeugung ursprünglich ruhen, sie nenne sich Glaube, oder mit einem andern Nahmen. Denn alle Ueberzeugung gründet sich zunächst auf Vorstellungen. Auf die Elemente des Erkennens, aus denen die Vorstellungen entspringen (Apodiktik, §. 2. 3. 4.), weiset also auch alle religiöse Ueberzeugung zurück. Selbst der Glaube an Theophanie setzt zur Möglichkeit der Theophanie menschliche Wahrnehmungen als Elemente der Gotteserkenntniß voraus.

Vorläufige Bemerkungen über das Verhältniß des Glaubens an Theophanie zu dem Wunderglauben.

8. Durch die logische Entwickelung und Vereinigung der Elemente des Erkennens in der Einheit des Denkens bildet sich im menschlichen Geiste das eigentliche Wissen (Apodiktik, §. 19.). Wissensprincipien liegen aller religiösen Ueberzeugung zum Grunde, die nicht blindes Gefühl ist; also nach Verstandesgesetzen sich zu rechtfertigen sucht (vergl. §. 2.). Ohne Uebereinstimmung mit den wirklichen Principien des Wissens kann auch kein vernünftiger Glaube seyn; denn Glaube überhaupt ist Hingebung des denkenden Geistes an die überzeugende Kraft einer Vorstellung, oder einer Reihe von Vorstellungen; vernünftiger Glaube setzt die Wahrheit voraus, die in einer Vorstellung liegt (vergl. Apodiktik, §. 27.); Wahrheit von Irrthum zu unterscheiden ist aber unmöglich ohne Beziehung der Vorstellungen auf die Elemente des Erkennens in der Einheit des Denkens (vergl. Apodiktik, §. 6.). Daß ohne Glauben an die Vernunft alles Erkennen und Wissen überhaupt dem Skepticismus Preis gegeben werden muß, hat die Apodiktik gelehrt (a. a. O. §. 27.). Dieser Glaube an die Vernunft überhaupt wird religiö-

ser Glaube genannt werden dürfen, wenn sich beweisen läßt, daß er eine Hingebung des denkenden Geistes an eine aus der Vernunft selbst entspringende Idee des Göttlichen ist. Aber auch ehe dieser Beweis geführt ist, müssen wir entweder die religiöse Ueberzeugung auf den thierischen Theil der menschlichen Natur zurückführen, was denn doch selbst den blindesten Schwärmern unter denen, die in Glaubenssachen der Vernunft Hohn sprachen, noch nicht eingefallen ist; oder wir müssen zugestehen, daß, weil nur ein Geist, der denken kann, des religiösen Glaubens fähig ist, dieselben Gesetze, nach denen der denkende Geist Wahrheit von Irrthum überhaupt unterscheidet, auch bei der Prüfung derjenigen Wahrheit, die in den religiösen Vorstellungen liegen soll, in Betracht kommen. Da nun auf der Vereinigung der Elemente des Erkennens in der Einheit des Denkens alle Kriterien des Unterschieds zwischen Wahrheit und Irrthum beruhen, so muß ein vernünftiger, eines denkenden Geistes würdiger Glaube wenigstens negativ mit den wirklichen Principien des Wissens übereinstimmen, d. h. es muß in den Vorstellungen, oder dem Zusammenhange der Vorstellungen, auf denen die religiöse Ueberzeugung ruht, nichts liegen, was den Principien des menschlichen Wissens überhaupt widerstreitet, wenn es denn

auch

auch aus diesen Principien allein nicht abgeleitet werden kann.

Wie die schwärmerische Verachtung der Vernunft in Glaubenssachen zusammenhängt mit der gewöhnlichen Verwechselung der Vernunft und des bloßen Verstandes, worüber die Apodiktik in jeder Beziehung weitere Auskunft giebt.

9. Unter den Wissensprincipien, mit denen eine vernünftig-religiöse Ueberzeugung übereinstimmen muß, kommen die Principien des moralischen Wissens noch auf eine besondre Art in Betracht; weil Anbetung das Wesen der Religion ist (§. 1.), vernünftige Anbetung aber das wahrhaft Würdige zum Gegenstande hat, das nur moralisch erkannt werden kann (§. 6.). Hier treffen wir auf den Punkt, wo der religiöse Begriff vom Heiligen sich bildet, der aus den innersten Tiefen des menschlichen Bewußtseyns hervorgeht. Heilig im religiösen Sinne des Worts ist dem Menschen dasjenige, was ihn mit einer Ehrfurcht erfüllt, die etwas bloß Menschliches ihm nicht einflößen kann. Eine ähnliche Ehrfurcht fühlt aber Jeder, der ein unbedingt gebietendes moralisches Gesetz, wie es, mit Worten ausgedrückt, auch lauten mag, in seinem Bewußtseyn anerkennt, vor eben diesem Gesetze. Auf ein solches Gesetz beziehen sich alle

Vor-

Vorstellungen von einer über jede Berechnung des Angenehmen und Unangenehmen und über alle von dieser Berechnung abhängigen Begriffe vom Nützlichen und Schädlichen, erhabenen idellen Nothwendigkeit oder Pflicht, das Gute zu thun, weil es gut ist. In dieser Heiligkeit des moralischen Gesetzes fällt das Gute mit dem Göttlichen zusammen. Ob das moralische Gesetz diesen Charakter der Heiligkeit haben kann, wenn es nur in der menschlichen Vernunft, als solcher, nicht in einer höheren und göttlichen Vernunft gegründet ist, werden wir zur rechten Zeit noch ein Mal fragen müssen. Auf die unbezweifelbare Verwandtschaft des Guten und des Göttlichen bezieht sich aber eine vernünftige Anbetung auf eine solche Art, daß die moralischen Kriterien, nach denen wir in menschlichen Gesinnungen und Handlungen das Würdige von dem Unwürdigen unterscheiden, und die im menschlichen Bewußtseyn sich müssen nachweisen lassen, auch für Merkmale des wahrhaft Göttlichen gelten müssen, weil nicht anders, als nach moralischen Kriterien, erkannt werden kann, was der Anbetung würdig ist (§. 6.).'

Ueber die Erweiterung des Begriffs der Heiligkeit in Beziehung auf Personen und Sachen.

10. Um nun den Principien des menschlichen Wissens überhaupt gemäß die Vorstellungen zu prüfen, die sich der Mensch von göttlichen Dingen machen kann, dürfen wir bei den psychologisch verschiedenen Abstufungen der Religion (§. 3. 4. 5.) nicht stehen bleiben. Wir müssen einen Standpunkt suchen, von welchem aus wir das ganze Gebiet der religiösen Vorstellungen systematisch überschauen können. Einen solchen Standpunkt giebt uns der reine und eigentliche Theismus durch den metaphysischen Begriff von einer ewigen Vernunft (Vergl. Metaphysik, §. 57 und 61.). In Beziehung auf diesen Begriff lassen sich alle religiösen Vorstellungsarten, und im Gegensatze mit ihnen auch die irreligiösen, insofern, als ihnen philosophische Principien zum Grunde liegen sollen, auf eine Tabelle zurückführen, bei deren Uebersicht man nur nicht vergessen muß, daß in den wirklichen Religionen die Gegensätze keineswegs strenge geschieden erscheinen, weil die Inconsequenz nirgends öfter, als in Religionssachen, wo Phantasie und Gefühl gewöhnlich die Rolle des Verstandes spielen, auch das sich selbst Widerstreitende vereinigt.

In

In Beziehung auf den Begriff von einer ewigen Vernunft sind die folgenden Vorstellungsarten möglich:

Entweder: Es giebt überhaupt keine ewige Vernunft; Systeme des eigentlichen Atheismus;

Oder: Es giebt eine ewige Vernunft;

Entweder identisch mit Allem, was überhaupt im metaphysischen Sinne ist oder existirt; Systeme des Pantheismus;

Oder nicht identisch mit Allem, was überhaupt existirt;

Entweder einer ewigen Materie inwohnend und sie beseelend; Systeme des Hylozoismus, auf den auch der Polytheismus zurückführt, wenn er sich philosophisch rechtfertigen will;

Oder erhaben über die Materie und schlechthin verschieden von ihr; eigentlicher Theismus;

Entweder mit einer ewigen Materie coexistirend, aber doch sie beherrschend und regierend: unvollendeter oder platonischer Theismus;

Oder als alleiniges Schöpfungsprincip die erste Ursache alles Daseyns; vollendeter oder christlicher Theismus.

Zusatz. Auswüchse des eigentlichen Theismus: Das religiöse Emanationssystem und der zoroastrische Dualismus.

11. Die grundlosen, aus einer falschen Metaphysik geschöpften Anmaßungen, auf denen der eigentliche Atheismus beruhet, der dogmatische nämlich, von welchem allein hier die Rede ist, bedürfen nach den Resultaten der allgemeinen Wahrheits- und Wissenschaftslehre und der Metaphysik (vergl. Metaphysik, §. 60.) keiner wiederholten Widerlegung. Aber wenn auch das in diesem Lehrbuche enthaltene System der Metaphysik nicht das wahre wäre, stände es doch noch nicht besser um die Anmaßungen des dogmatischen Atheismus, so lange er den Beweis der kecken Behauptung schuldig bleibt, daß das schlechthin Nothwendige und Ewige nichts anders sey als eine ihrer selbst sich nicht bewußte ewige Natur, aus deren Schooße die Vernunft, die im Menschen denkt, als eine Naturkraft, oder als eine Wirkung vereinigter Naturkräfte, hervortreten soll. Diesen Beweis kann niemand empirisch führen wollen, wer sich nicht die widersinnige Voraussetzung erlaubt, daß der Verstand in dem Wenigen, was ihm die menschlichen fünf Sinne von der Natur, offenbaren, das Innerste der ganzen Natur und in diesem Innersten der ganzen Natur den Urgrund aller Möglichkeit erkenne. Aber auf eben diese empirisch-widersinnige Voraussetzung, daß im Theile das Ganze, und in den wenigen Naturphänomenen, die der Mensch

Mensch mit seinen fünf Sinnen auffaßt, der Urgrund aller Möglichkeit erscheine, führen die metaphysischen Dogmen des Atheismus zurück. Denn was wir überhaupt vom Zusammenhange der Ursachen und Wirkungen im Naturganzen erkennen, beschränkt sich auf das Wenige, was in die Sphäre der menschlich-sinnlichen Wahrnehmung fällt (vergl. Metaphysik, §. 29. 30.). Mit den moralischen Kriterien der Wahrheit religiöser Lehren (§. 9.) stimmt der Atheismus negativ insofern überein, als derjenige, der alle Religion für Träumerei hält, auch nichts Unwürdiges anbeten kann. Aber mit dem Heiligen im religiösen Sinne (§. 9.) muß der consequente Atheist auch die Heiligkeit der moralischen Gesetze entweder leugnen, oder sie auf Gründe zurückführen, an denen das religiöse Interesse keinen Antheil hat. Ob nun eine Deduction des wahrhaft Heiligen in moralischer Hinsicht ohne religiöse Beziehungen gelingen kann, muß die allgemeine praktische Pilosophie weiter untersuchen. Von moralischer Freiheit aber in der Bedeutung des Worts, die in der Metaphysik erläutert ist (Metaphysik, §. 49 und 50.), darf nach dem Princip des Atheismus nicht die Rede seyn, wenn der Atheist nicht jener ewigen und blinden Natur, aus deren Schooße die menschliche Vernunft als eine Naturkraft, oder

als

als Wirkung einer Vereinigung von Naturkräften hervortreten soll, auch den nothwendigen Causalnexus absprechen will, ohne welchen sie keine Natur wäre.

Seltsame Freiheitslehre Epikur's nach seinem Atomensystem. — Consequenter Fatalismus der französischen Atheisten, besonders nach dem Système de la nature.

12. Die Grundlehren des Pantheismus mußten schon in der Metaphysik insofern geprüft werden, als sie bloß metaphysisch sind (Metaphysik, §. 19-23., und weiter §. 56-58.). Daß der Begriff der Identität, dem der Pantheismus ein metaphysisches Substrat zuspricht, ursprünglich nichts weiter als ein logischer Reflexionsbegriff ist, zeigte die allgemeine Wahrheits- und Wissenschaftslehre (§. 9.). Dennoch würde die Religionsphilosophie den metaphysischen Wissensprincipien gemäß vor dem pantheistischen Identitätssysteme erliegen, wenn sich nicht metaphysisch beweisen ließe, daß das pantheistische All-Eins ein Erzeugniß der Phantasie ist, dem die täuschende Voraussetzung zum Grunde liegt, daß die Idee des Absoluten als erster Erkenntnißgrund alle übrigen eben so unbezweifelbaren ersten Erkenntnißgründe verschlinge, und daß, weil kein menschlicher Verstand fassen kann, wie ein relatives Daseyn im Absoluten gegründet

seyn kann, ohne ursprünglich Eins und Einerlei mit dem Absoluten zu seyn, auch behauptet werden müsse, alle Mehrheit und Mannigfaltigkeit der Dinge sey nothwendig im Absoluten einerlei mit dem alleinigen Absoluten, und zwar als eine der nothwendigen Eigenschaften des Absoluten. Die Irrthümer, die dieser metaphysischen Dichtung zum Grunde liegen, den Principien des menschlichen Wissens gemäß folgerecht aufzudecken, mußte deßwegen in Beziehung auf die Religionsphilosophie eins der wichtigsten Geschäfte der Metaphysik seyn. Fragen wir nun weiter, was den Pantheisten bewegen kann, sein blindes All-Eins, dessen ewige Vernunft von sich selbst nichts weiß, Gott zu nennen und zum Gegenstande religiöser Verehrung zu machen, so fällt schon bei der ersten Ansicht der pantheistischen Religionslehren ins Auge, daß der Pantheist den Wörtern Gott und Religion eine außerhalb der pantheistischen Schulen unerhörte Bedeutung giebt, um den Vorwurf von sich abzulehnen, daß die Resultate des Pantheismus mit denen des Atheismus zusammenfallen. Denn das contemplative Anstaunen des Absoluten oder Unendlichen, oder die mystische Versenkung des Verstandes in der Betrachtung des Unendlichen, oder die Sehnsucht des Endlichen nach dem Unendlichen, und was man sonst noch in den pan-

thei-

theistischen Schulen Religion betitelt, ist nichts weniger als einerlei mit der Anbetung, ohne welche der Begriff von Religion in der außerhalb der pantheistischen Schulen überall angenommenen Bedeutung des Worts sich selbst zerstört (§. 1–6.). Da Verehrung das moralische Element der Anbetung ist, der Mensch aber als moralisch-freies und seiner selbst sich bewußtes Wesen vernünftigerweise ein blindes, von sich selbst eben so wenig, als von dem Anbetenden etwas wissendes, und gar keiner moralischen Würde fähiges, also auch nicht heiliges All-Eins eben so wenig verehren kann, als der Atheist die blinde Natur anbetet, die sein Absolutes ist (vergl. §. 5.), so liegt am Tage, daß der Pantheismus dem Bedürfnisse einer vernünftigen Gottesverehrung eben so bestimmt, wie der Atheismus, widerstreitet, wenn er anders nicht den Polytheismus in sich aufnimmt (vergl. §. 4. 5.), und Götter als individualisirte und ihrer selbst sich bewußte, also moralische Modificationen des All-Eins in diesem All-Eins über die menschliche Natur stellt. Daß ein consequenter Pantheismus zugleich ein Fatalismus ist, der den Inbegriff aller Möglichkeit in eine blinde Nothwendigkeit setzt, hat die Metaphysik gezeigt (Metaphysik, §. 58.). Also auch von dieser Seite trifft der Pantheismus mit dem eigentlichen Atheismus zusammen.

Beweis, daß in Beziehung auf das religiöse Interesse völlig einerlei ist, ob man mit Spinoza auf dem logischen Wege durch Erklärung des Begriffes von einem Wesen, oder mit den neuesten deutschen Pantheisten schwärmerisch auf dem mystischen Wege durch eine vorgebliche Anschauung des Absoluten (vergl. Metaphysik, §. 21.) zum Pantheismus gelangt.

13. Auch den Hylozoismus hat uns die Metaphysik als eine Dichtung kennen gelehrt, die dadurch, daß sie eine der natürlichsten ist, auf die der menschliche Geist gerathen konnte, an philosophischer Haltbarkeit nichts gewinnt (Metaphysik, §. 52. 53. 55.). Aber wenn sich die Hypothese, die dem Hylozoismus zum Grunde liegt, auch metaphysisch rechtfertigen ließe, führte sie uns doch in Beziehung auf das religiöse Interesse nicht weiter, als der Pantheismus, in den sie auch übergehen kann (vergl. Metaphysik, §. 56.). Daher finden wir in den Religionen, die man heidnische nennt, wo nämlich in diesen Religionen eine Art von Philosophie erscheint, den Hylozoismus in einen mystischen Hintergrund zurückgedrängt durch den Polytheismus, der sich auf das natürlichste mit ihm vereinigt (vergl. §. 3. 4.). Dieser Polytheismus sowohl, als der volksmäßigere, der gar kein philosophisches Princip hat (§. 3.), und auch die Ver-

götte-

götterung von Menschen zuläßt, ist, von der moralischen Seite angesehen, im Allgemeinen eine vernünftigere Art von Religion, als jene pantheistische, die auf eine bloße Sehnsucht des Endlichen nach dem Unendlichen hinausläuft (§. 12.). Denn wenn man einmal glaubt, daß überirdische und unsterbliche Dämonen, wie viel oder wenig ihrer auch seyn mögen, für die Angelegenheiten der Menschen sich interessiren, menschliche Bitten hören, und moralische Gesetze befolgt wissen wollen, auch wenn sie selbst sich an diese Gesetze nicht immer binden (vergl. §. 4.), so liegt wenigstens nichts Widersinniges in der Anbetung solcher erdichteten überirdischen Wesen, die man sich doch als moralische Wesen denkt, die als Wohlthäter aus freier Güte sich um die Menschen verdient machen. Nur da entehrt das Heidenthum die menschliche Natur, wo es das Unsittliche zum Sittlichen macht, indem es die Naturkräfte personificirt. Abgesehen von der Verbindung mit dem Hylozoismus und Pantheismus, hat das gesammte Heidenthum kein anderes Fundament, als den historischen Wunderglauben, den Glauben an Berichte von den Erscheinungen der angeblichen Götter (vergl. §. 2.). Aber über die Glaubwürdigkeit von Berichten einen wissenschaftlichen Ausspruch zu thun, vermag nur die in das Einzelne eingehende historische Kritik, außer,

 wo

wo die Unmöglichkeit einer gewissen Art von berichteten Thatsachen schon im Allgemeinen bewiesen werden kann. Da sich nun die Unmöglichkeit einer Theophanie im Allgemeinen keinesweges beweisen läßt (§. 7.), so kann die historische Kritik auch das Heidenthum nur dadurch zerstören, daß sie zeigt, wie die mythischen Berichte von Erscheinungen der Götter sich sehr leicht auf den Gehalt von Erdichtungen zurückführen lassen, in denen die Phantasie der Vorwelt allegorische und symbolische Andeutungen mit historischen Sagen vermischte.

Psychologische Lösung des Räthsels, wie im Alterthum Menschen von sehr gebildetem Geiste, besonders in Griechenland und Rom, dem heidnischen Mythenglauben ihrer Vorfahren aufrichtig anhängen konnten. — Schamlosigkeit des Heidenthums in der Vergötterung des Geschlechtstriebes und in den von dieser Vergötterung ausgehenden Symbolen und religiösen Gebräuchen. — Abenteuerliche Lehre neuerer Mythologen, daß eine und dieselbe Religion im Heidenthume eben so wohl, als im Christenthume, nur von zwei verschiedenen Seiten, erscheine.

14. Vor dem strengen Pantheismus, der keine Vielgötterei zulassen will, hat der hylozoistische Polytheismus auch noch den moralischen Vorzug, daß er gewöhnlich den Glauben an persönliche Unsterblichkeit der Seele in sich aufnimmt.

nimmt. Denn ein pantheistischer Glaube au persönliche Unsterblichkeit widerspricht sich selbst, wenn der Pantheist nach seinen Begriffen vom Göttlichen überall nichts Ewiges anerkennt, außer dem absoluten All-Eins, aus dessen sich seiner selbst nicht bewußten Urleben die endlichen Individualitäten wie Schaumblasen sich entwickeln, die wieder zerplatzen, indem sie sterbend in das unpersönliche All-Eins zurücksinken. Es erklärt sich daraus, wie Bekenner eines christlich umschleierten Pantheismus zur Ehre ihres Systems dem gesunden Menschenverstande zumuthen konnten, das moralische Verlangen nach persönlicher Unsterblichkeit gar als etwas Unwürdiges zu betrachten, und ein Versinken der denkenden Individualität in dem unpersönlichen Absoluten für die wahre Seeligkeit anzusehen. Aber wer an persönlich unsterbliche Götter glaubt, deren erste Ahnherren freilich von einer blinden Weltseele im Schooße der Natur gezeugt und geboren sind, die aber, nachdem sie einmal eines persönlichen Daseyns sich zu erfreuen angefangen haben, auch nach menschlicher Art ihres Gleichen zeugen können, der setzt diese Dichtung ganz natürlich fort, wenn er die auf dieselbe Art entstandenen Menschenseelen auch auf dieselbe Art, wie die Götter, nur ihnen untergeordnet, nach der Auflösung des menschlichen Körpers persönlich fortleben

 läßt.

läßt. Leicht vereinigt sich mit einem solchen Glauben die metaphysische Hypothese der Seelenwanderung (Metaphysik, §. 51.). Auch die reinsten moralischen Begriffe von Belohnung des Guten und Bestrafung des Bösen in einem künftigen Leben lassen sich auf diese Art ohne Inconsequenz dem hylozoistischen Polytheismus anknüpfen.

Religiöser Unsterblichkeitsglaube der Indier und der alten Aegyptier, aber nach der indischen Götterlehre doch zuletzt zu einem Zurücksinken in das Urwesen führend.

15. Ueber das Verhältniß des reinen und eigentlichen Theismus zu den metaphysischen Wissensprincipien mußte schon zum Beschlusse der Metaphysik der Ausspruch gethan werden (Metaphysik, §. 61.), daß wir allerdings durch die reine Idee des Absoluten den Gegenstand der religiösen Verehrung dem Princip des reinen Theismus gemäß insofern metaphysisch erkennen, als das Wesen der Wesen durch die reine Idee sich selbst uns offenbart als eine von der Natur verschiedene und über die Natur erhabene erste Ursache alles Daseyns; daß aber aus der bloß speculativen, auf Erforschung des Wesens der Dinge und der Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen gerichteten Betrachtung des Absoluten nicht

nicht erkannt wird, ob das über die Natur erhabene Urwesen ein reines und, als solches, absolut vollkommenes Vernunftwesen, oder was es sonst sey. Aus der Verwechselung des Absoluten in der bloß speculativen Bedeutung des Worts mit dem Absoluten in der religiösen Bedeutung sind die Versuche entstanden, das Daseyn eines alleinigen und wahrhaft göttlichen Weltschöpfers und Weltregierers metaphysisch zu demonstriren. Man setzte das unbedingt Nothwendige und über die Natur Erhabene schlechthin als das Göttliche in der rein theistischen Bedeutung, weil dieses in jeder Hinsicht das Höchste ist, wovon der menschliche Geist sich einen Begriff machen kann. Man erwog nicht genug, daß diesem Höchsten, wenn es als solches der Vernunft genügen soll, auch die moralische Heiligkeit (§. 9.) nicht fehlen darf, die sich mit der unbedingten Ansich-heit (Metaphysik, §. 16.) in einer unbedingten Vollkommenheit vereinigt. Man verwickelte sich in Paralogismen, indem man den Begriff vom Vollkommenen zu einem bloß speculativen Begriffe machte, und die Wirklichkeit eines Urwesens, das der höchsten und unbedingten Verehrung würdig ist, hinlänglich zu beweisen glaubte, wenn man die unbezweifelbare Wirklichkeit eines über die Natur erhabenen Urwesens bewies. Ueber diese para-

 logi-

logistischen Versuche, ontologisch und kosmologisch zum reinen Theismus zu gelangen, kann die Speculation noch hinausgehen, wenn man aus dem metaphysischen Begriffe von einem Urgrunde aller Möglichkeit schließen zu können sich getrauet, dieser Urgrund müsse als ein absolutes Vernunftwesen gedacht werden, weil das Mögliche, als solches, nur in der Vernunft ein Wirkliches ist. Oder, wenn die erste Ursache alles Daseyns eben darum, weil sie die erste ist, als unbedingt frei, Freiheit aber als unzertrennlich von Vernunft gesetzt wird, kann man auch aus dieser Verknüpfung von Begriffen zu folgern versuchen, daß die erste Ursache alles Daseyns, als absolut freie Ursache, ein Vernunftwesen seyn müsse. Aber auch diese kühnere Logodädalie zerstört sich selbst, weil das Mögliche, bloß als solches gedacht, ein bloßer Begriff ist (Metaphysik, §. 9.), und auch aus der Erkenntniß der Freiheit im menschlichen Bewußtseyn nicht gefolgert werden kann, daß das Urwesen als erste Ursache alles Daseyns auf eine ähnliche Art, wie der Mensch als moralisch-vernünftiges Wesen, frei seyn müsse (vergl. Metaphysik, §. 49. 50.).

Kritik der Principien des cartesianischen und leibnitzischen Theismus und einiger neueren, diesen ähnlichen Lehren.

16.

16. Da die metaphysischen Schlüsse, die zum reinen Theismus führen sollen, dem Verstande der meisten Menschen unzugänglich sind, so begünstigt das religiöse Interesse um so mehr die empirische Physikotheologie, deren Lehren auch den gemeinsten Menschenverstand überzeugend, oder überredend, ansprechen. Was in diesen Lehren wahrhaft Ueberzeugendes liegt, wird durch die religiöse Glaubenslehre aufgeklärt werden. Aber wenn die empirische Physikotheologie demonstrativ als Wissenschaft nach dem Princip des reinen Theismus auftreten will, muß sie sich doch zuerst an die Metaphysik wenden, um die Wahrheit ihrer ersten Voraussetzung zu begründen, daß der Begriff von einem göttlichen Verstande, der die materiell erscheinenden Dinge in der Natur zweckmäßig gebildet und geordnet hat, mit dem philosophischen Begriffe von einem Urwesen zusammenfalle. Denn wenn die metaphysische Wirklichkeit eines alleinigen und über die Natur erhabenen Urwesens nicht als unbezweifelbar vorausgesetzt wird, kann durch die physikotheologischen Argumentationen nicht einmal bewiesen werden, daß der bildende und ordnende Geist der Natur ein einziger, viel weniger, daß er ein höchster und absolut vollkommener Geist ist. Läßt sich aber diese Wahrheit bezweifeln, so bleibt auch ungewiß, ob der Verstand, den man phy-

physikotheologisch in der Natur erkennen soll, ein wahrhaft göttlicher Verstand ist, dessen Zwecke nur absolut gute Zwecke sind, und der deßwegen ein Gegenstand der vernünftigen Anbetung ist. Worauf wollte die Physikotheologie in ihrem empirischen Reflexionskreise den Begriff vom Heiligen gründen (§. 9.)? Ueberdieß kann sie durch ihre empirischen Reflexionen die Wirklichkeit eines göttlichen Verstandes, der in der Natur waltet, höchstens nur wahrscheinlich machen (vergl. Apodiktik, §. 42. 43.), weil der menschliche Verstand durch die Beobachtung der materiellen Naturerscheinungen nie in das Innere der Natur eindringen lernt (Metaphysik, §. 30.), also auf diesem Wege auch nicht die Möglichkeit der Naturgesetze erforschen kann, nach denen die Dinge in bestimmten Verhältnissen sich gestalten und ordnen.

Ueber die Beschränkung der Physikotheologie auf die Betrachtung der organischen Naturprodukte nach Reimarus.

17. Aber ungeachtet aller zu keinem Ziele führenden Bestrebungen des menschlichen Verstandes, die Wirklichkeit des Gegenstandes der religiösen Verehrung nach dem Princip des reinen Theismus metaphysisch, oder empirisch, zu demonstriren, bleibt doch die Idee des Göttlichen, die dem reinen

nen Theismus zum Grunde liegt, ein reines Eigenthum der Vernunft. Nach der Höhe des reinen Theismus zielen alle religiösen Begriffe, die nicht entweder den metaphysischen, oder den moralischen Principien des menschlichen Wissens widerstreiten. Denn in dieser Idee des Göttlichen vereinigt die Vernunft das Höchste in speculativer Hinsicht mit dem unbedingt Heiligen in moralischer Hinsicht. Läßt sich nun gleich aus den allgemeinen Principien des menschlichen Wissens kein Beweis der Lehre ableiten, daß der Gegenstand dieser Idee in sich selbst existire, so behauptet sich doch diese Idee durch sich selbst in der Vernunft, der sie angehört. Was aus dieser Wahrheit folgt, soll durch die religiöse Glaubenslehre entwickelt werden. Aber auch nur der vollendete Theismus, der weder eine ewige Materie mit einer über sie erhabenen Urvernunft coexistiren läßt, noch dem guten Urwesen ein böses gegenüber stellt, erkennt das in jeder Hinsicht Höchste für das Göttliche an; denn dieses Höchste ist das Absolute, das Eins ist (Metaphysik, §. 19.). Der metaphysische Dualismus hat als speculatives System den Vortheil vor dem vollendeten Theismus, daß er das Uebel in der Welt sehr bequem aus dem Streite der göttlichen Vernunft mit einer ihr widerstrebenden ewigen Materie, oder mit einem bösen Urgeiste, erklärt;

klärt; dafür aber thut er dem moralischen Interesse um so weniger Genüge, weil ein auf irgend eine Art beschränkter Gott immer ein unvollkommener bleibt, auf dessen moralische Weltregierung man nicht mit Zuversicht rechnen kann, da er die Hindernisse nicht überwinden kann, die in der Natur der ihm widerstrebenden Kräfte liegen sollen. Wenn aber der reine Theismus in das Emanationssystem übergehen will, was er sich zuweilen erlaubt hat, so zerstört er sich selbst, indem er sich durch dieses System, das überdieß auf einer nichts erklärenden Metapher beruht (Metaphysik, §. 25.), in Pantheismus verwandelt. Was man übrigens in der Sprache des reinen Theismus Eigenschaften Gottes nennt, bedarf noch einer besondern Erläuterung, die am Schlusse dieses Systems der Religionsphilosophie ihren Platz finden wird.

Zweite Abtheilung.

Religiöse Glaubenslehre.

---

18. Zum Begriffe vom Glauben muß die Philosophie umlenken, wenn sie das Ihrige dazu beitragen will, daß Religion unter den Menschen bestehe.

bestehe. Aber sie hat auch in dieser Hinsicht das Ihrige gethan, wenn sie beweiset, daß der religiöse Glaube, den sie in Schutz nimmt, in der Vernunft gegründet ist. Wie die wissenschaftliche Ueberzeugung damit anfängt, daß der denkende Geist der Vernunft überhaupt vertrauet, und sich ihr hingiebt, indem er die Elemente des menschlichen Erkennens, die sich durch die Vernunft in einem Bewußtseyn vereinigen, nicht bezweifelt (Apodiktik, §. 27.), so fängt die religiöse Ueberzeugung, die aus der Vernunft entspringt, damit an, daß wir der wahren Idee des Göttlichen vertrauen. Aber wenn wir dieser Idee nur den Werth einer subjectiven Vorstellung zusprechen, so glauben wir eben so wenig an das Göttliche, als wir an objective Wahrheit überhaupt glauben, wenn wir urtheilen, es sey doch möglich, daß unser gesammtes Wissen, obgleich der Vernunft angehörend, bloß subjective Vorstellungsart sey. Was aber den religiösen Glauben von dem Glauben an Wahrheit überhaupt, ohne dessen Voraussetzung überall kein Wissen Statt findet, charakteristisch unterscheidet (vergl. §. 8.), ist die indemonstrable Kraft der Idee des Göttlichen, die das reinste Eigenthum der Vernunft ist (§. 17.). Täuscht uns diese Idee, so täuscht uns die Vernunft selbst insofern, als wir uns nur durch die

Ver-

Vernunft in der reinsten Erhebung über die Sinnlichkeit des Höchsten und unbedingt Heiligen bewußt werden. Das Bewußtseyn, das wir von dem Höchsten und unbedingt Heiligen haben, ist zwar kein metaphysisches Erkennen, wie die religiöse Wissenslehre gezeigt hat; aber es vereinigt sich mit dem metaphysischen Erkennen in der Idee des Absoluten. Da nun die reine Idee des Absoluten kein objectiver Erkenntnißgrund wäre, wenn nicht durch diese Vernunftidee das Urwesen selbst sich uns offenbarte (Apodiktik, §. 34.), obgleich die Möglichkeit dieser Offenbarung eben so unbegreiflich bleibt, wie die Möglichkeit unsrer sinnlichen Erkenntniß der materiell erscheinenden Außendinge (Apodiktik, §. 28.); so glauben wir auch nicht an das Göttliche, wenn wir die Kraft, mit der die Idee des Göttlichen unser Gemüth ergreift, bloß psychologisch als Intensität einer begeisternden Vorstellung zu erklären suchen, und nicht glauben, daß sich uns durch die Idee des Göttlichen Gott selbst offenbart.

19. Die Unterscheidung zwischen dem religiösen Glauben an das Göttliche und dem metaphysischen Erkennen des Absoluten durch die reine Idee würde sich selbst widersprechen, wenn die Philosophie nicht in der Analyse des Unterschieds der Begriffe vom Absoluten und Göttlichen auf den mystischen

stischen Punkt des religiösen Bewußtseyns träfe, den sie anerkennen muß, wenn sie eine Vernunftreligion zulassen will. Wie können wir durch die reine Idee des Absoluten das Wesen der Wesen metaphysisch erkennen (Metaphysik, §. 1. 2.), und es doch nicht durch eben diese Idee als ein reines und absolut vollkommenes Vernunftwesen erkennen, wenn das Absolute im religiösen Sinne mit dem Göttlichen einerlei ist? Wenn diese Frage sich wissenschaftlich beantworten ließe, so stände der Mensch mit seiner beschränkten Vernunft nicht in der zur menschlichen Natur gehörenden Entfernung vom Urgrunde der Möglichkeit. Denn zum Erkennen des Wesens der Wesen durch die reine Idee gehört das unergründliche Bewußtseyn der objectiven Nothwendigkeit dieser Idee. Indem wir urtheilen, daß Daseyn überhaupt vernünftigerweise nicht denkbar ist ohne Voraussetzung eines Urwesens, das schlechthin in und durch sich selbst ist, werden wir uns einer unmittelbaren Erkenntniß durch den reinen Gedanken auf eine solche Art bewußt, daß wir die metaphysische Wirklichkeit des Absoluten nicht zu bezweifeln vermögen, wenn wir uns anders nicht der logischen Selbsttäuschung ergeben wollen, die der Kantischen Lehre vom Absoluten und der mit ihr zusammenhängenden Kategorienlehre zum Grunde liegt (Metaphysik, §. 1–15.).

15.). Aber daß das Urwesen ein **göttliches**, der höchsten Verehrung würdiges und absolutes Vernunftwesen ist, erkennen wir **nicht** mit dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit des Daseyns, indem wir es denken. Dennoch müssen wir entweder den Glauben an das wahrhaft Göttliche (§. 18.) aufgeben, oder wir dürfen nicht zweifeln, daß das Wesen, das sich der forschenden Vernunft unmittelbar als den Urgrund der Möglichkeit kund thut, dasselbe ist, das wir mit Recht das göttliche nennen. Warum wir es aber nicht als solches mit dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit des Daseyns erkennen, begreift kein menschlicher Verstand. Daher erhebt sich der religiöse Glaube, der von der Vernunft ausgeht (§. 18.), über den Verstand, der folgerecht alles menschliche Wissen auf seine letzten Gründe zurückführt. Dieß ist der mystische Punkt des religiösen Bewußtseyns.

20. Der religiöse Glaube, dem die Idee des wahrhaft Göttlichen zum Grunde liegt, ist ein Act **der Vernunft**, nämlich insofern, als er von der Vernunft selbst ausgeht, die den Gedanken von sich stößt, daß das Höchste und Heilige eine bloß subjective und vielleicht täuschende Vorstellung sey. Dieser Act der Vernunft ist eben so wenig willkürlich, als das Erkennen; aber er gehört auch nicht

so nothwendig zum Denken, daß er die Möglichkeit eines theoretischen Zweifels ausschlösse, der in seiner Art auch vernünftig, nämlich insofern vernünftig ist, als uns nach einer theoretischen Ueberzeugung verlangt, die von unbezweifelbaren Erkenntnißgründen ausgeht. Das Bedürfniß einer solchen theoretischen, dem menschlichen Geiste versagten Ueberzeugung von der metaphysischen Wirklichkeit des Göttlichen kann durch den religiösen Glauben nicht aufgehoben werden. Aber der Glaube schlägt den theoretischen Zweifel nieder, indem die Vernunft durch sich selbst sich über die Beschränkungen des Wissens erhebt. Ohne diesen höchsten Act der Vernunft kann die Vernunftreligion im menschlichen Gemüthe nicht Wurzel schlagen. Ob sie aber Wurzel schlägt, oder nicht, hängt auch von psychologischen Bedingungen ab, die durch keine Theorie herbeigeschafft werden können. Dadurch, daß die Theorie die wahren Begriffe vom Göttlichen und Heiligen aufklärt, kann sie die Kraft nicht erzeugen, mit der die religiöse Vernunftidee, die noch über die höchste der theoretischen Ideen erhaben ist, das Gemüth ergreifen muß, damit der Zweifel dem Glauben weiche. Was man eine religiöse Gemüthsstimmung nennt, ist die erste psychologische Bedingung des religiösen Glaubens. Wenn der denkende Geist von

der Betrachtung der irdischen Dinge sich in sich selbst zurückzieht; wenn er sich des Unendlichen bewußt wird, ohne welches alles Endliche Nichts wäre; wenn er sich dann fragt, was das wohl für eine übermenschliche Macht seyn könnte, die ihn mit seiner Vernunft und im moralischen Bewußtseyn einer Bestimmung auf diesen menschlichen Standpunkt des Daseyns gestellt hat; dann findet ihn die Religionsphilosophie, wo sie ihn erwartet. Ist er aber schon durch eine Pseudo-Metaphysik verführt zu einer der Irrlehren, die dem reinen Theismus widerstreiten, so wird doch die Kraft der täuschenden Meinung in seinem Geiste stärker seyn, als die Kraft der Vernunftidee, die zum Glauben begeistert.

21. Unbedenklich darf die Philosophie von einer religiösen Begeisterung reden, ohne die der Vernunftglaube zur bloßen Muthmaßung herabsinkt, die bald wieder dem Zweifel Platz macht. Denn obgleich dieser Glaube ein Act der Vernunft ist (§. 20.), so ist er doch unzertrennlich von dem Gefühle, das die Idee des Göttlichen begleitet. Nun ist Gefühl überhaupt, in derjenigen Bedeutung des Worts, die durch die Apodiktik erklärt ist (Apodiktik, §. 36.), nicht nur, als passive Grundlage des Bewußtseyns, von jeder Art von Ueberzeu-

zeugung unzertrennlich; sondern die religiöse Ueberzeugung unterscheidet sich als Glaube auch dadurch von der theoretischen, daß sie bewirkt wird durch eine Idee, die das Gemüth mit der höchsten Ehrfurcht erfüllt; und diese Ehrfurcht ist wieder Gefühl. Der religiöse Glaube selbst, obgleich ein Act der Vernunft, verwandelt sich in Gefühl, indem die Idee des Göttlichen mit einer Kraft, die kein menschlicher Verstand ergründet, das Gemüth ergreift und bewegt. In der innigen Vereinigung dieser Gefühle mit einer auf metaphysisches Wissen keine Ansprüche machenden Betrachtung der Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen besteht diejenige religiöse Begeisterung, ohne welche die Vernunftreligion jeden Augenblick Gefahr läuft, von dem kalten Verstande zerstört zu werden, der den theoretischen Zweifel zurückruft. Wie vieles der reine Vernunftglaube dem Verstande verdankt, zeigt die ganze philosophisch-religiöse Glaubenslehre. Der Verstand muß nicht nur das religiöse Gefühl bewachen, daß es nicht ausarte in Schwärmerei und Fanatismus; dem Verstande verdanken wir überhaupt die religiöse Aufklärung in der Unterscheidung des wahrhaft Göttlichen von den Trugbildern, mit denen man es so oft verwechselt hat. Wie vieles der Verstand vermag, durch mehrere Reihen von Schlüssen die Kraft der Idee des

Göttlichen zum Bewußtseyn zu bringen, wird die Fortsetzung dieser Untersuchungen lehren. Aber das Heilige, dessen wir uns nicht ohne die Gefühle bewußt werden, ohne die überall keine Religion weder entstehen, noch bestehen kann, muß dem Verstande auch in diesen Gefühlen heilig bleiben.

22. Der wahre Glaube an den Gott der reinen Vernunft unterscheidet sich wesentlich von dem theosophischen Mysticismus der frommen Schwärmer, die sich einbilden, in der Betrachtung des Unendlichen das Göttliche anzuschauen als einen äußern Gegenstand, der sich ihrem Innern auf eine ähnliche Art offenbare, wie wir von außen durch die Sinne die materiell erscheinenden Dinge erkennen. Aber was diese Schwärmer in ihrer Sprache das innere Licht nennen, ist darum doch nicht ganz und gar trügerischer Schein. Es ist das unmittelbare Bewußtseyn der Idee des Göttlichen und der überzeugenden Kraft dieser Idee, nur verfälscht durch täuschende Spiele der Phantasie. Indem der Mensch an den Gott der reinen Vernunft glaubt, steht er wirklich auf einer Stufe der Betrachtung, wo ihm alle Dinge gleichsam in einem andern Lichte erscheinen. Er erkennt dann freilich von der Ordnung der Dinge nicht mehr, als was er vorher erkannte; aber er wird sich einer

ner neuen, über alle Erkenntnißgründe erhabenen Beziehung des Endlichen auf das Unendliche bewußt. Diese Beziehung ist mystisch, eben deßwegen, weil sie über alle Erkenntnißgründe erhaben und doch dem, der an den Gott der reinen Vernunft glaubt, unmittelbar gewiß ist. Aber ein Mystiker ist nur derjenige, wer das Unendliche selbst zu durchschauen sich einbildet, indem er aus schwärmerischen Vorstellungen, die er sich vom Unendlichen macht, ein angeblich höheres Wissen ableitet. Gegen die religiöse Mystik muß der wache Verstand um so standhafter streiten, je leichter durch die täuschenden Spiele der überspannten Phantasie die wahre Idee des Göttlichen verfälscht wird.

23. Nach diesen Erläuterungen kann die Beantwortung der Frage, ob der menschliche Geist eine ihm angeborne Gotteserkenntniß in sich trage, nicht schwer fallen. Die wahre Idee des Göttlichen ist ein reines Eigenthum der Vernunft, die sich über alle sinnlichen Vorstellungen und selbst über die bloß speculative Idee des Absoluten erhebt, indem wir uns das Absolute als das Heilige denken, wovon die Metaphysik nichts weiß. Angeboren darf die wahre Idee des Göttlichen allerdings genannt werden insofern, als dem Menschen die Vernunft angeboren ist, in welcher diese Idee un-

mittelbar oder, wie man spricht, a priori gegründet ist. Wie jede menschliche Vernunft die speculative Idee des Absoluten in sich trägt, so verbindet sie mit ihr auch die moralische Idee des Heiligen d. h. der höchsten Verehrung Würdigen nach Gesetzen, an deren Gültigkeit die Willkür nichts ändern kann. Da nun mit der jedem Menschen angebornen Vernunft auch die in ihr gegründeten Ideen und Gesetze sich entwickeln müssen, so muß jeder Mensch in denselben Verhältnissen, wie die Idee des Göttlichen in seiner Vernunft hervortritt, auch der überzeugenden Kraft dieser Idee sich mehr, oder weniger, bewußt werden. Daraus erklärt sich psychologisch, warum auch aus den meisten der falschesten Religionen, die sich größten Theils auf ganz andre Vorstellungen gründen, eine Spur der wahren Vernunftreligion durchschimmert. Aber nicht nur die speculative Idee des Absoluten unterliegt im menschlichen Geiste gewöhnlich sinnlichen Vorstellungen und den aus täuschenden Abstractionen entspringenden Verfälschungen, von denen in der Metaphysik die Rede gewesen ist; auch die moralische Idee des Heiligen wird durch phantastisch-religiöse Begriffe oft so verfälscht, daß der Mensch Götter anbeten lernen kann, vor denen ihm ekeln sollte. Ueberdieß kann, wie wir gesehen haben, der kalte Verstand den Glauben an den Gott der reinen

Vernunft eben so leicht, wie den Aberglauben, zerstören. Mit der dem Menschen überhaupt angebornen Gotteserkenntniß, wenn man sich des Wortes Erkenntniß in dieser Bedeutung bedienen will, ist also zur Begründung der wahren Vernunftreligion wenig gewonnen. Von der Art, wie die Idee des Göttlichen im menschlichen Geiste sich entwickelt, hängt es ganz und gar ab, ob ein Mensch überhaupt Religion, und was für eine Art von Religion er hat.

24. Wie groß der Antheil ist, den der Verstand an der reinen Vernunftreligion hat (vergl. §. 21.), zeigt sich besonders noch in der Entwickelung der Schlußreihen, durch welche die Kraft der wahren Idee des Göttlichen zum klaren Bewußtseyn gebracht wird (vergl. §. 21.). Wir dürfen diese Schlußreihen religiöse Glaubensgründe nennen. Dieß zu verstehen, müssen wir uns noch ein Mal an den Begriff von einem Grunde überhaupt, in der philosophischen Bedeutung des Worts, erinnern. Die Vernunft ist das Vermögen der Erkenntniß aus Gründen d. h. aus demjenigen in unserm Geiste, woraus wir die Wahrheit eines Urtheils ableiten durch richtige Schlüsse. Anders, als räsonnirend, indem wir ein Urtheil auf seine Gründe zurückführen, können wir überhaupt

nicht zu einer theoretischen Ueberzeugung gelangen, weil nur durch Räsonniren die Uebereinstimmung eines Urtheils mit dem andern in der Einheit des Bewußtseyns erkannt wird. Aber die Gründe in der logischen Bedeutung des Worts d. h. die Grundsätze oder allgemeinen Urtheile, aus denen eine Wahrheit gefolgert wird, bedürfen wieder einer Begründung durch Zurückweisung auf das Unmittelbare im Bewußtseyn, worauf alle Ueberzeugung ruht (Apodiktik, §. 21.). Dieses Unmittelbare, das einerlei ist mit dem Zusammentreffen des Denkens und der innern Wahrnehmung im Bewußtseyn, wie die Apodiktik gelehrt hat, ist für die religiöse Ueberzeugung die Kraft der Idee des Göttlichen. Daß der religiöse Glaube nach dem Princip des reinen Theismus vernünftig ist, wird in der wahren Religionsphilosophie schon im Allgemeinen dadurch bewiesen, daß die Kraft der wahren Idee des Göttlichen, die in der Vernunft selbst gegründet ist, als der letzte und unmittelbare Grund des religiösen Vernunftglaubens durch Verdeutlichung dieser Idee verstandesmäßig gesichert wird. Aber die überzeugende Kraft dieser unergründlichen Idee zum klarsten Bewußtseyn zu bringen, bedarf der denkende Geist noch besonderer Schlußreihen, die in logischer Beziehung Glaubensgründe genannt werden dürfen, weil sie logi-

sche **Anfangspunkte** einer verstandesmäßigen Ueberzeugung sind, die aber durch diese Schlußreihen allein nicht bewirkt werden kann. Wir können diese Glaubensgründe in **metaphysische**, **empirische**, und **moralische** eintheilen.

25. Durch **metaphysische** Betrachtungen wird die Kraft der Idee des Göttlichen in unserm Geiste zum klaren Bewußtseyn gebracht, wenn wir die Frage aufwerfen: **Woher die Vernunft im Menschen?** Denn diese in uns denkende **Menschenvernunft** muß doch einen Ursprung haben, weil sie nicht das Absolute selbst ist, das sie durch reines Denken erkennt. Die **Naturgeschichte** der Vernunft kommt hier nicht in Betracht. Denn das naturhistorische Factum der Entstehung des menschlichen Daseyns, in welchem die Vernunft nur nach und nach erwacht, bleibt, als Factum, was es ist, wir mögen über seine metaphysische Möglichkeit urtheilen, wie wir wollen. Daß dieses Factum ein unauflösliches Räthsel ist, hat die Metaphysik bewiesen (vergl. besonders Metaphysik, §. 45–47.). Aus dem Absoluten, der Wurzel alles Daseyns, muß auch unsre subjective Menschenvernunft metaphysisch entsprungen seyn. In dieser Beziehung auf das Absolute hat der denkende Geist nach dem Princip des Widerspruchs zwischen zwei contra-

contradictorischen Urtheilen zu wählen. Entweder ist die menschliche Vernunft, die sich mit Bewußtseyn über die Natur zum Absoluten erheben und das Göttliche denken kann, entsprungen aus einem blinden Absoluten, das man sich dann nach Belieben als die Natur selbst, oder als ein pantheistisches, von sich selbst nichts wissendes All-Eins denken mag; oder diese in einem Bewußtseyn sich selbst und das Göttliche erkennende Menschenvernunft ist das unbegreifliche Erzeugniß einer Urvernunft, die dann aber nicht wieder pantheistisch als eine Vernunft ohne Bewußtseyn gedacht werden darf, weil eine von sich selbst nichts wissende Vernunft ein sich selbst widersprechendes Hirngespinnst ist (Metaphysik, §. 57.). Auf dieses Dilemma kann der Verstand nicht theoretisch den reinen Theismus gründen, weil immer noch denkbar bleibt, daß das Absolute von sich selbst nichts wisse, auch wenn man die Grundlosigkeit der atheistischen, hylozoistischen und pantheistischen Theorien des Absoluten begriffen hat. Auch müssen wir die in metaphysischer Hinsicht nichts beweisende Naturgeschichte der menschlichen Vernunft ganz aus dem Gesichte verlieren, wenn wir auf dem metaphysischen Standpunkte der religiösen Betrachtung nicht wanken wollen. Dessen ungeachtet stößt die Menschenvernunft, wenn sie nicht an der Sinnlichkeit

keit klebt, und nicht durch Irrlehren verdunkelt ist, durch sich selbst die Meinung von sich, daß das Licht des Geistes, d. h. die Vernunft mit Bewußtseyn, aus der Finsterniß geboren sey; und indem die menschliche Vernunft durch sich selbst diese Meinung zurückstößt, kommt die Kraft der wahren Idee des Göttlichen zum Bewußtseyn, weil der Gott der reinen Vernunft kein andrer ist, als das ewige Vernunftwesen, das in absoluter Vollkommenheit mit Bewußtseyn die Welt moralisch regiert (§. 15.).

26. Auf eine andre Art rufen empirische Schlüsse dieselbe Ueberzeugung hervor, wenn der theoretische Zweifel nicht den Eindruck stört, den die Betrachtung der Natur auf ein Gemüth macht, das für die Kraft der Idee des Göttlichen empfänglich ist. Denn wenn gleich die sogenannten physikotheologischen oder teleologischen Beweisgründe des Daseyns Gottes für sich allein keinesweges beweisen, was man durch sie hat außer Zweifel stellen wollen (§. 16.) so ist eben deßwegen desto merkwürdiger, daß dem denkenden Geiste, der ohne Vorurtheil die Ordnung des unermeßlichen Weltgebäudes im Ganzen, oder im Einzelnen auf unserm Planeten die kunstmäßige Bildung der organischen Naturen beobachtet, gleichsam eine Stimme aus

einer

einer andern Welt zuruft, alles dieses könne nicht eine Wirkung blinder Naturkräfte seyn. Wenn es aber nicht eine Wirkung blinder Naturkräfte, oder, was in dieser Hinsicht dasselbe sagt, einer blinden Urkraft ist, die man sich auch als eine ihrer selbst sich nicht bewußte Thätigkeit des Absoluten denken kann, so muß es eine sich ihrer selbst bewußte Vernunft seyn. Diese Vernunft ist nun darum noch immer nicht nothwendig eine göttliche (vergl. §. 1 und 2.). Wenn nicht etwas Höheres, als die Bewunderung der Ordnung und Zweckmäßigkeit, in diesem Eindrucke läge, den die Natur auf das Gemüth des denkenden und vorurtheilsfreien Beobachters macht, so würde sich die Bewunderung nicht nur nicht in Anbetung verwandeln; es würde dann auch dem Psychologen leicht seyn, die religiösen Wirkungen dieses Eindrucks auf ein bloßes Reflexionsgesetz zurückzuführen, nach welchem unser Verstand nur sich selbst wiedererkennte in Erscheinungen, die nach blinden Naturgesetzen mit unsern Begriffen von Ordnung und Zweckmäßigkeit übereinstimmen. Dieses Höhere nun, das die Bewunderung der Natur zur Anbetung macht, ist entweder ein Spiel der Phantasie, oder es ist die Kraft der auf eine wunderbare Art durch die Naturbetrachtungen im menschlichen Bewußtseyn geweckten Idee des Göttlichen. Vergebens sucht man diese

reli=

religiöse Wirkung der Naturbetrachtungen durch psychologische Aufschlüsse zu ergründen. Nur vom Absoluten und Heiligen, auf das die Natur im Innern des menschlichen Bewußtseyns hinweiset, kann die Ueberzeugung ausgehen, daß aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Natur der **Urgeist** zu uns spricht, der eine absolut vollkommene Vernunft ist. Daher wird auch der auf diese Art geweckte religiöse Glaube durch so viele anomalische, mit unsern menschlichen Begriffen von Zweckmäßigkeit keineswegs übereinstimmende Erscheinungen der Natur nicht gestört. Die Kraft der Idee des Göttlichen schlägt den Zweifel nieder, und macht die Natur im menschlichen Geiste zum Tempel Gottes.

27. Mit den metaphysischen und empirischen Schlüssen (§. 25. 26.); die den religiösen Glauben nach dem Princip des reinen Theismus im menschlichen Geiste erwecken, hängen durch die Idee des Göttlichen selbst die **moralischen** Schlüsse zusammen, die man seit der Periode der Kantischen Philosophie in Deutschland besonders hervorgehoben, aber auch nur einseitig entwickelt hat. Wir haben schon oben (§. 5 und 6.) gesehen, wie die Religionsphilosophie mit der allgemeinen praktischen Philosophie zusammentrifft, indem sie einen Theil ihrer

Leh-

Lehren unmittelbar aus demselben Bewußtseyn schöpft, aus welchem die wahre Moral hervorgeht. Die Entwickelung der moralischen Gründe des religiösen Glaubens setzt die Unterscheidung zweier ursprünglich verschiedenen Classen von Moralsystemen voraus, von deren Verhältnissen zu einander ausführlicher in der allgemeinen praktischen Philosophie die Rede seyn muß. So weit diese Unterscheidung die Religionsphilosophie angeht, muß sie auch hier erläutert werden. Alle Moralsysteme lassen sich nämlich auf zwei Classen zurückführen, deren Principien contradictorisch sind. Denn die Sittlichkeit im Menschen ist entweder nichts weiter, als das Vermögen eines denkenden Individuums, durch Herrschaft über die blinde Begierde sein wahres Glück zu gründen und zu sichern, indem die Vernunft das unwillkürliche Verlangen einer Regel unterwirft, bei deren Befolgung das Individuum auf das sicherste Wohlseyn rechnen kann, dessen es nach der nothwendigen Ordnung der Dinge fähig ist; oder, Sittlichkeit ist ein höheres Vermögen, über das natürliche Verlangen selbst, das nur nach Erhaltung und angenehmer Erweiterung des individuellen Daseyns zielt, sich frei zu erheben im Bewußtseyn einer reinen Idee des Guten und eines von dieser Idee unzertrennlichen Gesetzes der Uneigen-

nützig-

nützigkeit. Auf die erste dieser Voraussetzungen gründen sich die Systeme der eigentlichen Glückseligkeitsmoral. Aber auch nach der zweiten dieser Voraussetzungen muß entweder eine unbezweifelbare Thatsache des wirklichen Bewußtseyns geleugnet, oder es muß zugestanden werden, daß das natürliche Verlangen nach Glückseligkeit durch keinen Act eines uneigennützigen Wollens völlig aufgehoben werden, und daß der Mensch nur insofern einer reinen Idee des Guten gemäß handeln kann, als das natürliche Verlangen mit dem reinen Wollen in Uebereinstimmung tritt, indem der gutgesinnte Mensch jede Art von Glückseligkeit, die mit der Idee des Guten nicht übereinstimmt, unbedingt verschmäht, ohne das Mehr und Weniger des Angenehmen, oder Unangenehmen, in der Vergleichung einer unedeln Glückseligkeit mit einer edeln zu berechnen. Die weitere Ausführung dieses Verhältnisses der Glückseligkeitsmoral zur Moral der Uneigennützigkeit, besonders in Beziehung auf das beglückende Gefühl der moralischen Selbstzufriedenheit, bleibt der praktischen Philosophie vorbehalten.

28. Mag man sich nun zur Moral der Uneigennützigkeit, oder zur eigentlichen Glückseligkeitsmoral bekennen; in beiden Fällen erhält der Begriff

der Glückseligkeit ein religiöses Interesse, wenn der forschende Verstand die Frage aufwirft: Woher dieses mit dem Lebensgefühle in der menschlichen und thierischen Natur unzertrennlich verbundene, vielleicht, oder wahrscheinlich, durch die ganze Schöpfung verbreitete, und in der menschlichen Natur auch das reinste moralische Wollen begleitende Streben nach Glückseligkeit? Entweder hat ein blindes Schicksal die Funken des Lebensgefühls im Weltalle ausgestreuet; nach keinem Plane einer göttlichen Weltordnung ist auf Vergütung des unermeßlichen Elends zu rechnen, wovon die Leiden, die das irdische Daseyn drücken, vielleicht nur ein unnennbar kleiner Theil sind; und auch für die mannigfaltigen Freuden des Lebens ist der Mensch, zu dessen moralischer Würde die Dankbarkeit gehört, keinem Urheber des endlichen Daseyns Dank schuldig; oder ein Schöpfergeist, der moralischen Anbetung würdig, führt auch in diesem Streben der fühlenden Naturen, nach menschlicher Weise zu reden, den Plan einer göttlichen Weltordnung aus, und vergütet den unverschuldeten Schmerz auf eine dem menschlichen Verstande unerforschliche Art so, daß alle fühlenden Wesen ihm danken würden, wenn alle denken und den überirdischen Plan der Weltordnung durchschauen könnten. Auf dem Wege der Wissenschaft findet

der

der denkende Geist keinen Ausweg aus diesem Labyrinthe. Aber die Idee des Göttlichen schlägt auch in dieser religiösen Weltansicht den theoretischen Zweifel nieder, und der denkende Geist vernimmt in seinem Innern die Stimme, die ihm zuruft, daß er sich nicht täusche, wenn sein Herz ihn treibt, dem Urheber alles endlichen Daseyns für das Glück, das ihm zugemessen wurde, zu danken.

29. In einer noch engeren Verbindung mit dem religiösen Glauben nach dem Princip des reinen Theismus steht die Moral der Uneigennützigkeit (§. 27.). Schon durch den Begriff der Freiheit, der dieser Moral wesentlich, obgleich auch mit der Glückseligkeitsmoral vereinbar ist, knüpft sich im Bewußtseyn das Endliche an das Unendliche an. Die Metaphysik hat gelehrt, daß die unmittelbare Ueberzeugung, die der Mensch von seiner moralischen Freiheit hat, und auf die sich alle im gemeinen Leben angenommenen Begriffe von Verdienst und Schuld beziehen, durch keine metaphysische Betrachtung der Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen entkräftet werden kann, wenn die Metaphysik nicht, ihre Grenzen überschreitend, Sophismen, die auf eitler Anmaßung beruhen, zum dialektischen Maßstabe der Wahrheit machen will (Metaphysik, §. 49. 50.). Ist aber

die moralische Freiheit nicht auch metaphysisch zu retten, so ist die Ueberzeugung, die Jeder, wer nicht durch die besondern Lehren einer Schule auf andere Gedanken gebracht wurde, von der Wirklichkeit dieser Freiheit hat, eine bloße Selbsttäuschung; denn wenn der Mensch als innerlich freies Wesen nicht unmittelbar durch ein Wollen, das nicht als nothwendig bestimmte Wirkung einer außer dem Wollen liegenden Ursache gedacht werden muß, eine Reihe von Handlungen in gewisser Hinsicht von vorn anfängt, so handelt er im moralischen Bewußtseyn einer sogenannten Freiheit nicht durch sich selbst. Auf die Ursache, durch die sein bestimmtes Wollen bewirkt ist, muß er denn auch, wenn er sich recht besinnt, die Vorwürfe zurückschieben, die er nur so lange sich selbst machen kann, als er in der natürlichen Selbsttäuschung befangen ist, aus der ihn der Determinismus herauszieht. Was daraus in praktischer Hinsicht folgt, hat die allgemeine praktische Philosophie zu untersuchen. Ueberhaupt ist in der Religionsphilosophie kein Platz zu einer vollständigen Widerlegung des Determinismus. Aber eine unmittelbare Ueberzeugung muß immer diejenige Ueberzeugung seyn, die der Mensch von der Wirklichkeit seiner Freiheit hat. Von dieser unmittelbaren Ueberzeugung, die tiefer liegt, als die Argumentationen

des

des Determinismus, erhebt sich der denkende Geist zum religiösen Glauben, wenn wir fragen: Woher diese Freiheit? Schon die Frage scheint sich selbst zu widersprechen; denn eine Ursache, die in einer andern gegründet ist, scheint vernünftigerweise ebendeßwegen als nothwendige Wirkung jener Ursache gedacht werden zu müssen. Aber gerade hier ist wieder einer der mystischen Punkte des Bewußtseyns, die von der Philosophie, die sich keine eiteln Anmaßungen erlaubt, anerkannt werden müssen. Wir begreifen, wie die Metaphysik bewiesen hat, vom Urgrunde aller Möglichkeit schlechterdings gar nichts. Ist dieser Urgrund ein blindes Etwas, das mit blinder Nothwendigkeit wirkt, so ist Freiheit überhaupt ein sich selbst widersprechender Begriff. Ist aber der Urgrund aller Möglichkeit ein göttlicher Geist nach dem Princip des reinen Theismus, so ist er als moralisch-vollkommenes Wesen das ur-freie Wesen, dessen Unendlichkeit sich uns in unsrer menschlichen und beschränkten Freiheit offenbart. Der ist er! ruft uns wieder die wunderbare Stimme in unserm Innern durch die Idee des wahrhaft Göttlichen zu. Aber undurchdringliche Finsterniß umgiebt den menschlichen Verstand, der sich von diesem Wunder der Freiheit einen theoretischen Begriff machen will. (Vergl. noch ein Mal Metaphysik, §. 50.)

30. Eine zweite Reihe religiöser Reflexionen nach Principien der Moral der Uneigennützigkeit (§. 27.) geht von der Betrachtung des moralischen Gesetzes aus. Wer behauptet, sich keines solchen Gesetzes der Uneigennützigkeit bewußt zu seyn, das unbedingte Unterwerfung des Willens ohne Berechnung des Vortheils oder Beitrags zur Glückseligkeit gebietet, den kann die Philosophie nur in die Alternative stellen, entweder ein solches Gesetz anzuerkennen, oder als consequenter Kopf sich Folgerungen gefallen zu lassen, die seinem moralischen Bewußtseyn widerstreiten. Auch hierüber muß in der Grundlegung zur philosophischen Moral weitere Auskunft gegeben werden. Erkennen wir aber ein solches Gesetz der Uneigennützigkeit an, das jeder Mensch als vernünftiges Wesen in seinem Bewußtseyn trägt, so entsteht die Frage: Woher dieses Gesetz? Ist es nur in der menschlichen Natur, oder, was in dieser Hinsicht dasselbe sagt, in der menschlichen Vernunft als einer bloß subjectiven und zur menschlichen Natur gehörenden Vernunft gegründet; woher denn seine Heiligkeit (§. 9.)? Woher seine unbedingt verpflichtende Kraft? Wie kann die menschliche Natur, als subjective Natur betrachtet, sich selbst gebieten? Denken wir uns aber dieses moralische Gesetz als das Gesetz einer höheren, den Sinnen unerreichbaren

ren Weltordnung, die sich uns zugleich mit dem göttlichen Wesen, das der Gegenstand der höchsten Verehrung ist, im wachen Bewußtseyn offenbart, so klärt sich nicht nur auf, wie die Begriffe vom Guten und wahrhaft Göttlichen zusammenfallen, und warum wir das moralisch Gute als das Göttliche im Menschen verehren; auch die Moral selbst, die ihre Lehren auf das Bewußtseyn eines solchen Gesetzes gründet, sichert sich nur dann verstandesmäßig vor dem Zweifel, wenn sie dieses Zusammenfallen der Begriffe vom Guten und Göttlichen anerkennt. Daß sie es aber ohne Vorurtheil anerkenne, kann nur durch die Kraft der Idee des Göttlichen bewirkt werden, die durch diese moralisch-religiösen Betrachtungen zum klaren Bewußtseyn gebracht wird.

31. Wie die Moral der Uneigennützigkeit sich auf den religiösen Glauben bezieht, leuchtet drittens noch aus der moralisch-religiösen Idee einer ewigen Gerechtigkeit hervor. Wie tief diese Idee im menschlichen Geiste liegt, muß auch dem Zweifler auffallen, wenn er bemerkt, daß der Glaube an eine solche Gerechtigkeit schon in den ältesten Religionen der Vorwelt erscheint, und daß noch keine Religion, die sich über den rohesten Aberglauben erhoben hat, ohne diesen Glauben ge-

wesen ist. Der denkende Geist, der in sich selbst blickt, erschrickt vor dem Gedanken, daß der gute Wille, wie der böse, sich einer blinden Nothwendigkeit ergeben soll, die den Erfolg der edelsten, wie der niedrigsten, Bestrebungen moralischer Wesen ohne Beziehung auf Verdienst und Schuld nach Naturgesetzen bestimmt. Es muß eine ewige Gerechtigkeit geben! lautet der uralte Ausspruch des Bewußtseyns dem moralischen Gefühle gemäß. Wenn man aber den auf diese Art mit dem moralischen Gefühle zusammentreffenden Glauben an eine göttliche Gerechtigkeit mit der Kantischen Schule auf ein sogenanntes Postulat der praktischen Vernunft zurückführen will, das der einzige Beweis des Daseyns Gottes seyn soll, so ist freilich der Religion nur wenig mit der Philosophie geholfen. Denn, was die Vernunft praktisch postulirt, existirt darum noch nicht. In Verbindung mit den übrigen Betrachtungen, durch die der religiöse Glaube nach dem Princip des reinen Theismus geweckt und befestigt wird, führen indessen auch diese moralischen zu demselben Ziele. Nicht in den moralischen Reflexionen, die, als solche, uns keine Ueberzeugung von der metaphysischen Wirklichkeit eines Weltrichters geben können, liegt die überzeugende Kraft des in der kantischen Schule sogenannten Postulats der praktischen Vernunft.

nunft. Die Idee des wahrhaft Göttlichen, die durch diese Betrachtungen, aber nicht durch diese allein, zum Bewußtseyn gebracht wird, weil der absolut vollkommene Geist auch ein gerechter ist, vollendet in dieser Beziehung auf die Idee einer göttlichen Gerechtigkeit ihr überirdisches Werk im menschlichen Geiste.

32. Wer an den Gott der reinen Vernunft glaubt, der zweifelt auch nicht an der persönlichen Unsterblichkeit der denkenden Seele, die diesen Gott verehren kann. Denn in demselben Bewußtseyn, auf dem die Idee des wahrhaft Göttlichen ruht, offenbart sich dem Menschen eine Bestimmung, die über alle irdischen Zwecke hinausreicht. Nach dem Unendlichen streben alle Gedanken, wenn das höhere Bewußtseyn erwacht, ohne welches der Mensch, auch mit dem vorzüglichsten Verstande ausgestattet, doch nur ein räsonnirendes Thier seyn würde. Demonstriren läßt sich diese Bestimmung nicht; aber wir erkennen sie unmittelbar, indem wir uns des Unendlichen selbst und zugleich der Kräfte unsers persönlichen Daseyns bewußt werden, das sich aus sich selbst entwickeln und in sich selbst sich veredeln kann. Nach dem Unendlichen strebt aber der denkende Geist nicht, wie die Schwärmer lehren, um im Unend-

lichen zu versinken; sondern, um frei und mit Bewußtseyn immer mehr dem unerreichbaren Urwesen sich zu nähern, das die Vollkommenheit selbst ist. Die metaphysische Möglichkeit dieser Fortschreitung gehört zu den Geheimnissen der Ewigkeit. Aber worin die Vervollkommnung bestehen kann, die des endlichen Geistes höchste Aufgabe ist, erkennen wir in jeder Bestrebung, die von der Vernunft ausgeht. Immer vertrauter werden mit der ewigen Wahrheit, von welcher der Mensch in diesem irdischen Leben, wenn er sich nicht mit der Erwägung bloß logischer und mathematischer Verhältnisse begnügen will, kaum mehr, als den Schatten, erblickt; und im Bewußtseyn des Gesetzes einer überirdischen Weltordnung (§. 30.) immer würdiger einer Glückseligkeit werden, deren nur ein denkendes Wesen fähig ist; das ist die Vervollkommnung, nach der das Innerste des menschlichen Geistes zielt, wenn er sich der Bestimmung bewußt wird, die über das irdische Leben hinausreicht. Aber je vollkommener in diesem Sinne, desto ähnlicher wird der endliche Geist dem unerreichbaren Gegenstande seiner höchsten Verehrung. Darum trifft der religiöse Glaube nach dem Princip des reinen Theismus mit dem Glauben an Unsterblichkeit in dem Bewußtseyn zusammen, durch das sich der Mensch über die Betrachtung des irdischen Laufs der Dinge

erhebt.

erhebt. Durch die moralische Erwägung der irdischen Mißverhältnisse zwischen dem Glücke und dem Verdienste in Beziehung auf die Idee der göttlichen Gerechtigkeit (§. 31.) kann der religiöse Glaube an Unsterblichkeit der menschlichen Seele nur insofern verstärkt werden, als wir voraussetzen, daß wir in einem künftigen Leben immer besser begreifen werden, warum die Verhältnisse, die uns auf dem menschlichen Standpunkte des Daseyns als Mißverhältnisse erscheinen, des göttlichen Weltregierers unbezweifelbar würdig sind; denn wenn diese Verhältnisse, auf die man, besonders in der Kantischen Schule, einen bloß moralischen Glauben an Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu gründen versucht hat, wirkliche Mißverhältnisse wären, könnten sie ja der Idee der göttlichen Gerechtigkeit gemäß auch im irdischen Leben nicht Statt finden. Aber über die Naturgeschichte des menschlichen Daseyns müssen wir im Glauben an unsre persönliche Unsterblichkeit eben so weit hinausblicken, wie bei der religiösen Betrachtung des Ursprungs der menschlichen Vernunft (§. 25.); denn sonst zieht uns die Erfahrung, ob sie gleich im Gebiete des Ueberirdischen unsre Lehrerin nicht seyn kann, doch durch das Gewicht der Sinnlichkeit wieder in den Strudel der theoretischen Zweifel herab, wo zwar der Materialismus den Spiritua-

lismus nicht metaphysisch widerlegen, aber auch der Spiritualismus, der die Unsterblichkeit der menschlichen Seele theoretisch demonstriren will, nur als eine Hypothese sich behaupten kann, die sich leicht durch materialistische Gegenschlüsse entkräften läßt (vergl. Metaphysik, §. 42–48.). Darum ist es weise, dem Nachgrübeln über die Möglichkeit eines Ueberganges von unserm irdischen Daseyn in ein überirdisches (vergl. Metaphysik, §. 51.) Schranken zu setzen, um über theoretischen Muthmaßungen den religiösen Standpunkt der Selbstbetrachtung nicht wieder zu verlieren. Glücklicherweise kann die wahre Metaphysik dem menschlichen Herzen auch die moralische Hoffnung nicht entwenden, daß in einem künftigen Leben diejenigen sich wiederfinden werden, die schon in der irdischen Beschränkung moralisch zusammen gehörten.

Dritte Abtheilung.

Resultate.

---

33. Zum Beschlusse der Religionsphilosophie kommen noch mehrere religiöse Begriffe in Betracht, die einer besondern Erläuterung bedürfen. Dahin gehört

gehört erstens der Begriff von den Eigenschaften Gottes. Man vergesse nicht, wenn man diese Worte in einem philosophischen Sinne aussprechen will, daß der Unterschied zwischen einem Wesen und seinen Eigenschaften bloß logisch ist, weil er auf nichts Anderem beruht, als auf dem Verstandesbedürfnisse, dasjenige, was wir beurtheilen wollen, zuerst als ein Verstandesobject, in der gewöhnlichen Sprache der Logik Subject genannt, zu setzen, dem wir dann Prädicate beilegen, indem wir die Sphäre des Objectbegriffes durch hinzugefügte Begriffe erweitern, oder erläutern. Anders, als diesem logischen Verfahren gemäß, können wir bekanntlich wirkliche Dinge, deren Prädicate wir Eigenschaften dieser Dinge nennen, eben so wenig beurtheilen, als bloße Begriffe, die, als solche, bloße Verstandesproducte sind. Aber schon in der Wahrnehmung, durch die wir wirkliche Dinge sinnlich erkennen, ist zwischen dem empirisch-wirklichen Dinge selbst und seinen Eigenschaften kein Unterschied. Wenden wir nun diese logischen Wahrheiten auf den Begriff von Eigenschaften Gottes an, so fällt ins Auge, daß wir Eigenschaften Gottes nicht auf dieselbe Art erkennen können, wie wir Eigenschaften der Dinge erkennen, deren Existenz sich uns durch die sinnliche Wahrnehmung offenbart; denn durch die reine Idee des Göttlichen

erhebt

erhebt sich unser Geist über die Grenzen der Möglichkeit aller sinnlichen Wahrnehmung. Gleichwohl müssen wir von Eigenschaften Gottes reden, um das wahrhaft Göttliche von dem Ungöttlichen zu unterscheiden. Sollen nun diese Eigenschaften mehr seyn, als bloße Begriffe, die der Verstand einem hypothetisch gesetzten Objecte anknüpft, so muß ihre übersinnliche Wirklichkeit durch die Idee des Göttlichen selbst sich uns unmittelbar kund thun, wie wir die Eigenschaften der sinnlich erkennbaren Außendinge erkennen, indem wir sie wahrnehmen, obgleich der Gegenstand der Anbetung nach dem Princip des reinen Theismus auch in unserm Innern nicht als ein Ding außer uns wahrgenommen wird (vergl. §. 22.). Wir erkennen also Eigenschaften Gottes immer nur insofern, als wir uns unmittelbar dessen bewußt werden, worauf in unserm Geiste die wahre Idee des Göttlichen ruht, die unser Verstand, so gut er es vermag, von ihrer mystischen Höhe in das Reich der Verstandesvorstellungen oder allgemeinen Begriffe herabzieht. Wäre die Idee des Göttlichen nur eine durch Abstraction von einem Mancherlei, das wir in uns selbst wahrnehmen, gebildete Verstandesvorstellung, so wäre es Thorheit, an die Wirklichkeit des göttlichen Wesens, das durch diese Idee sich uns kund thut, zu glauben. Aber diese Idee, der wir vertrauen, wenn

wir

wir im Absoluten das Göttliche verehren (§. 19.), verwandelt sich in eine Verstandesvorstellung, indem wir innerlich wahrnehmen, wohin alle unsre Gedanken zielen, wenn sie sich vereinigen im unmittelbaren Bewußtseyn des Höchsten, das zugleich das unbedingt Heilige ist (§. 9.). Was wir auf diese Art vom Höchsten und Heiligen begreifen, indem wir die mystische Idee in das Reich der Verstandesvorstellungen herabziehen, erkennen wir den Gesetzen unsers Verstandes gemäß als Eigenschaften Gottes.

34. Wir erkennen das Göttliche, dessen logisch aufgefaßte Realität wir den Inbegriff der Eigenschaften Gottes nennen, allerdings nur im Menschlichen insofern, als wir es nur in unsrer menschlichen Vernunft den Gesetzen dieser menschlichen Vernunft gemäß erkennen. Vom Bewußtseyn unsrer menschlichen Vernunft müssen wir ausgehen, um uns von einem Vernunftwesen überhaupt einen Begriff zu machen. Wir können an Gott nach dem Princip des reinen Theismus nicht glauben, ohne uns diesen Gott als ein Wesen zu denken, dessen Vernunft zwar keine menschliche, aber der menschlichen Vernunft ähnlich ist, zu der sie sich wie das Vollkommene zum Unvollkommenen verhält. Was der christliche Apostel

nach

nach einem alten Dichter mit den Worten ausdrückte: Wir sind seines Geschlechts, ist ein religiöses Axiom, ohne dessen Voraussetzung der reine Theismus sich selbst aufhebt. Daß dieses religiöse Axiom kein theoretisches ist, bedarf keiner Erläuterung mehr. Aber der in diesen Worten liegende Anthropomorphismus selbst bedarf einer genaueren Ansicht, um vor Mißdeutungen gesichert zu werden. Mißdeutet wird der religiöse Anthropomorphismus, von welchem hier die Rede ist, schon dadurch, daß man ihn in einen theoretischen zu verwandeln, d. h. ihn nach menschlichen Erkenntnißprincipien auf wissenschaftlich klare Begriffe zu beschränken versucht. Denn schon durch die Idee von einem absoluten Vernunftwesen erhebt sich unser Geist über die Bedingungen der Möglichkeit wissenschaftlich klarer Begriffe. Unsre sich selbst erkennende Menschenvernunft erkennt sich nicht ohne die logischen Functionen, deren wir uns bewußt sind, wenn wir urtheilen und schließen. Daß wir, um etwas zu begreifen, uns von dem, was wir zu begreifen streben, erst durch Abstraction einen klaren Begriff zu machen suchen, dann hin und her reflectiren, und gleichsam mit uns selbst zu Rathe gehen, um nicht fehl zu schließen, ist Gesetz unsers beschränkten Erkenntnißvermögens. Aber ein auf diese Art mit sich selbst zu Rathe ge-

hen-

hendes, durch Abstraction und Reflexion nach Einsicht strebendes und Schlüsse machendes Vernunftwesen ist kein absolutes Vernunftwesen, kein vollkommener Geist, dessen Daseyn, Denken, und absolutes Erkennen Eins ist. Vergebens versuchen wir deßwegen, uns einen klaren Begriff von dem göttlichen Denken nach der Analogie des menschlichen Denkens zu machen. Wenn wir von Rathschlüssen Gottes reden, bedienen wir uns nur einer religiösen Metapher. Daher haben wir auch von den Eigenschaften Gottes, die wir Allwissenheit und Allweisheit nennen, nur mystische Begriffe. Und eben so verhält es sich mit der den Pantheisten so anstößigen Persönlichkeit des Gottes der reinen Vernunft; denn das Bewußtseyn, das wir von unsrer eignen vernünftigen Persönlichkeit haben, ist von der äußern und innern Form unsers sich selbst erkennenden und durch diese Form beschränkten Geistes (vergl. Apodiktik §. 29 ff.) unzertrennlich; aber ein auf eine bestimmte Form des Daseyns beschränkter Gott wäre nicht der Unendliche. Dennoch muß unser Verstand diese mystischen Begriffe fest halten, um den religiösen Glauben nach dem Princip des reinen Theismus bis an die Grenzen der menschlichen Einsicht zu begleiten.

35. Alle richtigen Begriffe, die wir uns nach dem Princip des reinen Theismus von Eigenschaften Gottes machen können, lassen sich eintheilen in rein-metaphysische und moralisch-metaphysische. Rein metaphysisch dürfen diejenigen Begriffe genannt werden, die aus der allgemeinen Betrachtung der Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen ohne Beziehung auf die eigentliche Heiligkeit des höchsten Wesens (§. 9.) hervorgehen. Der metaphysische Elementarbegriff, den wir uns vom Absoluten machen, indem wir es uns als das Ewige und schlechthin Nothwendige denken, wird zum religiösen Objectbegriffe, wenn dieses Ewige und schlechthin Nothwendige als ein absolut vollkommener Geist gedacht wird. Die Prädicate also, die wir dem Begriffe vom Ewigen und schlechthin Nothwendigen anknüpfen, indem wir durch logische Verdeutlichung der Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen, die wir im unbezweifelbaren Bewußtseyn erkennen, das Absolute in das Gebiet des forschenden Verstandes herabziehen (Metaphysik, §. 16-26.), eben diese Prädicate nennen wir in religiöser Beziehung Eigenschaften Gottes. Wenn also nicht die wahre Metaphysik bewiese, daß das einfache und alleinige Urwesen in seiner Erhabenheit über die Natur als Schöpfungsprincip gedacht werden muß, so dürfte

auch

auch die Religionsphilosophie nicht den Gegenstand der vernünftigen Anbetung **Weltschöpfer** nennen. Denselben metaphysischen Begriffen gemäß nennen wir den Gott der reinen Vernunft den **Allmächtigen**, weil die Urkraft, von welcher aller Causalnexus der Dinge ausgeht, nothwendig als erhaben über diesen Causalnexus, also als schlechthin unbeschränkt gedacht wird. Aber auch dieser Begriff von der Allmacht des absolut vollkommenen Geistes wird **mystisch**, indem er sich an den Begriff der **Heiligkeit** anknüpft, weil kein menschlicher Verstand fassen kann, wie ein allmächtiges Wesen doch nur insofern allmächtig ist, als es nichts möglich machen kann, was der Würde der Göttlichkeit widerstreitet. **Allgegenwärtig** nennen wir den absolut vollkommenen Geist, weil das Unendliche alle räumlichen Beschränkungen ausschließt. Aber wer erforschen will, **wie** der Unendliche in seiner Schöpfung allgegenwärtig ist, verliert sich in träumerischen Speculationen. Auch die Begriffe von der göttlichen Allwissenheit und Allweisheit (§. 34.) dürfen zu den rein metaphysischen Begriffen insofern gezählt werden, als der Begriff von einem reinen Vernunftwesen überhaupt metaphysisch, wenn gleich innerhalb der Schranken der Metaphysik nur ein problematischer Begriff ist.

36. Am nächsten liegt das Göttliche dem Menschlichen in den Begriffen von den moralisch-metaphysischen Eigenschaften des Gottes der reinen Vernunft. Denn dem ganzen Ideale von moralischer Vollkommenheit, das wir nach dem Princip des reinen Theismus dem Begriffe von einem absoluten Vernunftwesen anknüpfen, liegt subjectiv nach den Gesetzen der menschlichen Natur das Bewußtseyn der menschlichen Tugenden zum Grunde. Daher würde auch der Glaube an die metaphysische Wirklichkeit dieses moralischen Ideals nichts weiter als eine schöne Selbsttäuschung seyn, wenn nicht in den innersten Tiefen des menschlichen Bewußtseyns das Gute selbst sich uns als das wahrhaft Göttliche kund thäte, das mit dem Absoluten Eins ist (§. 9.). Durch die Kraft der Idee des Göttlichen überzeugt von der metaphysischen Wirklichkeit des Gegenstandes der höchsten Verehrung, erkennen wir in dem moralisch vollkommenen Wesen nicht ein Ideal, das sich der Mensch nach dem Muster der menschlichen Tugenden geschaffen hat, indem die Phantasie diese Tugenden über alle Beschränkungen hinausrückte; wir erkennen vielmehr im religiösen Bewußtseyn die menschlichen Tugenden als unvollkommene Abbilder des absolut Vollkommenen; und nur unter der Voraussetzung, daß die Idee des wahrhaft Göttlichen kein Erzeug-

niß

niß der Phantasie ist, wird die Heiligkeit der moralischen Gesetze, denen der menschliche Wille huldigen soll, begreiflich (vergl. §. 30.). Gleichwohl verlieren sich auch die moralischen Prädicate, die wir nach dem Princip des reinen Theismus dem Urwesen beilegen, im Unbegreiflichen. Wir können nicht nur nicht fassen, wie das schlechthin nothwendige und in ewiger Heiligkeit über die Möglichkeit, zu sündigen, erhabene Wesen absolut frei ist (vergl. §. 29.); auch die Harmonie der moralischen Eigenschaften Gottes, wenn wir nach menschlicher Weise uns so ausdrücken dürfen, d. h. die Zusammenstimmung der göttlichen Gerechtigkeit mit der göttlichen Gnade und Liebe bleibt dem forschenden Verstande ein unergründliches Geheimniß; denn indem der Verstand das Heilige in seine moralischen Elemente zersetzt, um zu bestimmen, wie eine moralische Eigenschaft sich zur andern verhält, wird das Göttliche schon wieder nach den Gesetzen der menschlichen Beschränkung betrachtet; und doch läßt sich dieses logische Verfahren nicht vermeiden, wenn man vom Göttlichen menschlich reden will.

37. Die Erwägung der moralisch-metaphysischen Prädicate, die wir Eigenschaften des Gottes der reinen Vernunft nennen, führt uns noch ein

 Mal

Mal zum wahren Begriffe der Vernunft überhaupt zurück. Denn wenn der Gott der reinen Vernunft nicht mit unendlicher Gnade und Liebe seine Geschöpfe umfaßt; wenn die Glückseligkeit, deren der Mensch im moralischen Bewußtseyn seiner Bestimmung (§. 28.) sich würdig zu machen sucht, nicht ein Nachbild der göttlichen Seeligkeit, wie die menschliche Tugend ein Nachbild der göttlichen Vollkommenheit (§. 36.), ist; so thut ein solcher Gott dem Herzen, das ihn unbedingt verehren soll, nicht Genüge. Aber wie kann ein reines Vernunftwesen seine Geschöpfe lieben? Wie kann es seelig seyn, wenn Gefühl überhaupt nur etwas zur Sinnlichkeit Gehörendes ist, wofür es doch in so vielen Schulen erklärt wird? Hier zeigt sich uns die Wichtigkeit des wahren Begriffes von Gefühl, wovon schon in der Apodiktik die Rede seyn mußte (Apodiktik, §. 36.), noch von einer neuen Seite. Denn wenn wir auch nicht bezweifeln, daß die höheren Gefühle, und unter ihnen die moralischen, von der Vernunft selbst unzertrennlich sind; so darf doch ein Gefühlsvermögen als passive und bloß subjective Grundlage des Bewußtseyns dem Vernunftwesen nicht zugesprochen werden, das kein absolutes seyn würde, wenn es, obgleich ohne Schmerzen, sich leidend verhielte wie der Mensch, der seine Beschränkung erkennt, indem

er

er sich leidend verhält. Gleichwohl muß die Vernunft den Begriff von einem gefühllosen Gotte von sich stoßen, wenn der reine Theismus sich behaupten soll; denn einen gefühllosen Gott kann ein moralisches Wesen, das sich selbst keiner Würde ohne die Gefühle, die wir die moralischen nennen, bewußt ist, nicht anbeten. Aber das ursprüngliche Verhältniß des Gefühls zur Vernunft im menschlichen Bewußtseyn hat auch noch kein menschlicher Verstand erforscht; und die Tiefen des Unendlichen müßten wir durchschauen können, um zu begreifen, wie ein absolutes Vernunftwesen eben dadurch, daß es dieses ist, seelig seyn und im Gefühle dieser Seeligkeit seine Geschöpfe lieben kann. Daß übrigens alles, was in der menschlichen Natur Affect und Leidenschaft ist, von dem Begriffe ausgeschlossen werden muß, den unser Verstand sich von der göttlichen Vollkommenheit zu machen hat, bedarf kaum der Erwähnung. Die volksmäßigen Vorstellungen von einem Gotte, der beleidigt werden und zürnen, mit dem man sich aber wieder aussöhnen kann, müssen also auf den vernünftigen Begriff von der göttlichen Gerechtigkeit zurückgeführt werden.

38. Aus dieser Nachweisung der Grenzen des menschlichen Verstandes in der Betrachtung göttli-

cher Dinge ergiebt sich ferner, in welchem Sinne die Religionsphilosophie eine Theodicee gelten lassen kann. Denn wer an den Gott der reinen Vernunft glaubt, kann eben deßwegen, weil er an diesen Gott glaubt, auch nicht bezweifeln, daß das Uebel in der Welt, von welcher Art es auch sey, in den Plan der göttlichen Weltordnung gehören muß, weil es sonst nicht vorhanden wäre. Nun kann aber der Plan der göttlichen Weltordnung kein anderer seyn, als derjenige, durch den überhaupt das Beste bewirkt wird. Wir dürfen also allerdings die wirkliche Welt die beste nennen, ob wir gleich nicht begreifen, wie alles, was uns auf dem menschlichen Standpunkte des Daseyns als Uebel erscheint, zum Guten führt, und warum es zur besten Welt gehört. Aber wenn wir mit Leibniz den Begriff von der besten Welt uns dadurch verdeutlichen wollen, daß wir die wirkliche Welt die beste aller möglichen Welten nennen, gerathen wir in die Logodädalie, deren schon in der Metaphysik gedacht werden mußte, weil das Mögliche, bloß als solches betrachtet, ein bloßer Begriff ist (Metaphysik, §. 9 u. ff.), das Mögliche in wirklichen Causalverhältnissen aber immer schon eine bestimmte Wirklichkeit voraussetzt, von deren Gesetzen es abhängt. Wenn wir also an eine göttliche Weltordnung glauben, müssen wir sagen,

daß

daß die wirkliche Welt mit allem Uebel, das zu ihr gehört, die einzige mögliche ist, weil keine andere den nothwendigen Verhältnissen des Natürlichen zum Göttlichen gemäß existiren, also überhaupt keine andre existiren kann. Aber befriedigt kann der Verstand auch durch diesen Ausspruch des religiösen Glaubens nicht werden. Denn auf dem menschlichen Standpunkte des Daseyns erscheint uns doch immer dasjenige, was unsern moralischen Begriffen von relativer Vollkommenheit gemäß besser seyn könnte, eben deßwegen nicht als das Beste. Diesen moralischen Begriffen gemäß sollen wir ja das Unsrige dazu beitragen, daß es besser in der Welt werde, die also, vom praktischen Standpunkte aus betrachtet, nicht die beste ist. Wir begreifen ferner, daß in den endlichen Dingen nur relative Vollkommenheit möglich ist, weil das absolut Vollkommene einerlei mit dem über alle Endlichkeit erhabenen Göttlichen ist. Auch daß physischer und moralischer Schmerz zur Unvollkommenheit der endlichen Wesen, die fühlen und denken, und daß physischer Schmerz auch zur Unvollkommenheit derer gehört, die nur fühlen, und nicht denken, kann niemand bezweifeln, wer bedenkt, daß aus den Schranken des endlichen Daseyns der Mangel entspringt, der zum Schmerze wird, wenn das fühlende Individuum in seinem

subjectiven Daseyn beengt und gestört wird durch seine Abhängigkeit von den Außendingen. Aber auch dadurch wird uns nicht klarer, warum des Elends in der Welt so viel ist, und warum die Freuden des irdischen Lebens so ungleich vertheilt sind.

39. Noch mehrere Fragen, durch deren Beantwortung die Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen in religiöser Hinsicht theoretisch auf den Begriff der Möglichkeit zurückgeführt werden sollen, müssen als unbeantwortlich abgewiesen werden. Dahin gehört die Frage: wie metaphysische Freiheit des Willens eines endlichen Wesens mit der göttlichen Allmacht, Allwissenheit und Allweisheit bestehen könne? Die Metaphysik hat gelehrt, daß der Begriff der Freiheit überhaupt in der metaphysischen Bedeutung des Worts entweder als sich selbst widersprechend verworfen, oder auf das Unbegreifliche und darum nicht weniger Gewisse im unmittelbaren Bewußtseyn zurückgeführt werden muß (Metaphysik, §. 49. 50.). In der religiösen Glaubenslehre hat sich gezeigt (§. 29.), daß der reine Theismus sich selbst zerstört, wenn wir nicht in dem Absoluten die Urfreiheit verehren, deren Uebereinstimmung mit der moralischen Freiheit endlicher Wesen zum Wunder des Daseyns (Metaphy-

taphysik, §. 25.) gehört. Wollen wir aber die metaphysische Wirklichkeit unsrer moralischen Freiheit nicht anerkennen, so müssen auch die Begriffe von den moralischen Verhältnissen des Menschen zur Gottheit im Bewußtseyn der Imputabilität menschlicher Handlungen auf dieselbe Selbsttäuschung zurückgeführt werden, auf welcher nach der deterministischen Metaphysik und Moral der Begriff der Freiheit beruht. Dann ist auch der Glaube an die göttliche Gerechtigkeit (§. 31.) nichts weiter, als die religiöse Ueberzeugung, daß nach dem Princip der Theodicee (§. 38.) auch göttliche Strafen nur als ein nothwendiges Uebel, das zum Guten führt, zur besten Welt gehören. Wenn wir aber, den eiteln Abstractionen und Schlüssen, die über die Möglichkeit des menschlichen Wissens hinausreichen, das unmittelbar Gewisse in unserm moralischen Bewußtseyn nicht aufopfern, so wird uns dadurch doch auch nicht klarer, wie die Freiheit endlicher Wesen mit der göttlichen Allwissenheit und Allweisheit übereinstimmt. Den religiösen Fatalismus oder das Prädestinationssystem dadurch widerlegen wollen, daß man sagt, Gott lasse den moralischen Mißbrauch der Freiheit nur zu, und müsse ihn, ungeachtet seiner Allmacht und Allweisheit, zulassen, weil dieser Mißbrauch der Freiheit zur besten Welt gehört; auch sey das gött-

liche

liche Vorhersehen der freien Handlungen der endlichen moralischen Wesen kein Bewirken dieser Handlungen; alles dieß drückt doch am Ende nichts weiter aus, als, daß man sich das Unbegreifliche einigermaßen begreiflich zu machen sucht, indem man vergißt, daß, weil das Absolute als das schlechthin Nothwendige im Daseyn gedacht werden muß, schon deßwegen eine Philosophie, die theoretisch die Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen ergründen und nicht vor dem Wunder des Daseyns verstummen will, auch im ganzen Umfange der endlichen Dinge eine Nothwendigkeit gelten lassen muß, die alle Freiheit ausschließt.

40. Wäre der menschliche Geist nicht so geneigt, die Grenzen der Möglichkeit des menschlichen Wissens zu überspringen, so würden auch die Streitfragen über die metaphysischen Wirkungen der religiösen Bitte oder des eigentlichen Gebets längst als unbeantwortlich abgewiesen seyn und Streitfragen zu seyn aufgehört haben. Denn dieselben metaphysischen Einwendungen, die so oft gegen die Möglichkeit der moralischen Freiheit auch in religiöser Hinsicht gemacht worden sind, treffen die Wirkungen des Gebets. Im menschlichen Herzen ist das Gebet, das eigentliche oder bittende eben sowohl, als das dankende und preisende, eine unmit-

unmittelbare Wirkung des religiösen Glaubens. Aber wenn diese Wirkung des religiösen Glaubens nur in einer subjectiven Herzenserleichterung besteht, durch die außerdem im Laufe der Dinge nichts geändert wird, so befindet sich der Betende, der nicht bloß in der Absicht betet, sein Herz zu erleichtern, in einem ähnlichen Zustande der Bethörung, wie in den Augen des Deterministen der Indeterminist, der, wenn er gehandelt hat, wie er nicht sollte, sich Vorwürfe macht, als ob es von ihm abgehangen hätte, anders zu handeln, während der Determinist in den Vorwürfen, die er in demselben Falle sich zu machen nicht umhin kann, nichts weiter erkennt, als eine nothwendige und nützliche Folge des Gefühls der Mißbilligung, das zur menschlichen Natur gehört, obgleich dasjenige, was man mißbilligt, genau so, wie es sich ereignet hat, in dem bestimmten Augenblicke nothwendig sich ereignen mußte. Aber wie kann denn ein endlicher Geist durch sein Gebet auf den göttlichen Willen einwirken? Wie kann der absolut vollkommene Geist die Bitten seiner Geschöpfe, die sich selbst so wenig auf ihr eignes Bestes verstehen, auf eine solche Art erhören, daß auch außerhalb des Gemüths des Bittenden nun etwas sich ereigne, das sich sonst nicht ereignet haben würde? Wer diese Fragen beantworten könnte, der hätte den überirdischen

schen Schlüssel zur Möglichkeit gefunden, in dessen Besitze die Pseudometaphysiker zu seyn sich einbilden. Wer aber an überirdische Wirkungen eines wahrhaft frommen Gebets nicht glauben kann, weil er nicht begreifen kann, wie solche Wirkungen übereinstimmen sollen mit den Eigenschaften Gottes, von deren Vereinigung in einer absoluten Heiligkeit der menschliche Verstand eben so wenig begreift (§. 33. 34.), dem kann freilich auch dieser Theil des religiösen Glaubens durch keine Demonstration zugeführt werden.

41. In welchem Verhältnisse die reine Vernunftreligion zu dem Glauben an eine besondre göttliche Offenbarung steht, von der die Philosophie, als solche, nichts weiß, mußte schon oben vorläufig im Allgemeinen angedeutet werden, als vom Begriffe der Theophanie die Rede war (§. 7.); und nur im Allgemeinen, also ohne besondre Erwägung des Begriffes vom wahren Christenthum, dürfen hier noch einige Zusätze zu jenen Bemerkungen Platz finden, wenn die Philosophie nicht zu ihrem eigenen Schaden sich in die Streitigkeiten einmischen will, die unter den christlichen Theologen selbst über den Begriff vom wahren Christenthum entstanden sind. Die Frage ist hier nur: ob es gegen die in diesen Capiteln entwickelten Grundsätze

der

der allgemeinen Religionslehre streitet, für möglich zu halten, daß der Gott der reinen Vernunft, derselbe, den das Christenthum verehren lehrt, durch Wunder, von denen die Philosophie nichts weiß, noch auf eine andre Art, als durch die Kraft der wahren Idee des Göttlichen, sich einigen Menschen zu bestimmten Zeiten besonders kund gethan, und ihnen Wahrheiten offenbart habe, die über die Grenzen des philosophischen Theismus hinausreichen. Daß die Möglichkeit einer solchen besondern göttlichen Offenbarung, sie bestehe in innerer Erleuchtung einiger Auserwählten, oder in äußern Thatsachen, die sich aus den empirisch erkennbaren Naturgesetzen nicht erklären lassen, im Allgemeinen unbedingt zugestanden werden muß, folgt aus den Aufschlüssen, welche die Apodiktik über die Grenzen des menschlichen Wissens und die Metaphysik über das Verhältniß des Natürlichen zum Uebernatürlichen überhaupt (vergl. besonders Metaphysik, §. 28. 41. 50.) gegeben hat. Die Einwendungen, die man gegen die Möglichkeit einer solchen göttlichen Offenbarung von der Betrachtung der Eigenschaften Gottes hergenommen hat, führen uns nur in das Labyrinth der Dinge zurück, von denen wir überhaupt viel zu wenig begreifen, um auf dieses Wenige ein philosophisches Urtheil über das Mögliche und Unmögliche gründen zu können,

neu, wie wir eben noch (§. 38 und 39.) gesehen haben. An Gesetze einer höheren Weltordnung, die sich unsern Sinnen verbirgt, müssen wir überdieß glauben, wenn die Heiligkeit der Regel des Guten, die wir in unserm Bewußtseyn tragen, philosophisch vertheidigt werden soll (§. 29.). Von dieser Seite angesehen, stimmt also eine Theologie, die sich supernaturalistisch nennt, mit der Philosophie insofern überein, als sie das Mögliche und Unmögliche nicht von der beschränkten Kenntniß abhängig macht, die dem Menschen zu Theil geworden ist. Auch hat jene Theologie sich des Nahmens Supernaturalismus gar nicht vor der Vernunft zu schämen, weil die Vernunft selbst etwas Uebernatürliches im Menschen ist, und die Philosophie beweisen kann, daß alles Natürliche vom Uebernatürlichen ausgeht (S. die Metaphysik). Aber eine andre Frage ist, ob die inneren und äußeren Thatsachen, auf welche der supernaturalistische Offenbarungsglaube sich bezieht, sich wirklich ereignet haben, oder ob die historische Kritik nach den Gesetzen der historischen Wahrscheinlichkeit dasjenige, was der Supernaturalismus als eine besondre Offenbarung Gottes betrachtet, auf eine Selbsttäuschung derer zurückgeführt kann, die eine besondre innere Offenbarung zu empfangen, oder in Begebenheiten der Außenwelt ein Wunder, durch

durch das sich Gott offenbarte, zu erkennen glaubten (vergl. §. 13.). Hierüber kann die Philosophie, die beim Allgemeinen stehen bleibt, keinen Ausspruch thun. Aber wenn man die Thatsachen, auf die sich der Glaube an eine besondre Offenbarung Gottes bezieht, der historischen Kritik unterwirft, vergesse man nicht, daß dieser Offenbarungsglaube noch von einer dritten Seite betrachtet werden muß, wenn er sich selbst, insofern als er religiöser Glaube ist, als eine besondre innere Erleuchtung, oder als eine kindliche Hingebung des Geistes, und in dieser Hinsicht als eine über die Vernunft erhabene Ueberzeugung vertheidigt, die sich mit dem Bewußtseyn der erzählten Thatsachen verbinden, also keinesweges mit der bloß historischen Ueberzeugung einerlei seyn soll. Denn darin, nicht in historischen Wahrscheinlichkeitsgründen, liegt das Begeisternde, durch das sich dieser Glaube so weit über die Erde verbreitet hat. Da nun die Philosophie keine Ueberzeugung kennt, die über die Vernunft erhaben wäre, so muß sie einem Jeden überlassen, in sich selbst nachzuforschen, ob er sich im Begriffe von einer solchen Ueberzeugung täusche, oder nicht.

42. Einer besondern Erwägung bedarf endlich noch das Verhältniß der reinen Vernunftreligion zur allgemeinen Aufklärung. Denn von der einen Seite beweiset die Weltgeschichte, daß die Philosophie an der Verbreitung der Religionen, selbst derer, denen das Princip des reinen Theismus zum Grunde liegt, nur einen geringen Antheil hat; von der andern Seite muß die Philosophie selbst gestehen, daß diejenigen Betrachtungen, durch die sie den religiösen Glauben nach dem Princip des reinen Theismus im menschlichen Geiste weckt und belebt (§. 18-32.), dem Verstande der meisten Menschen, selbst unter denen, die wir zu den höheren und gebildeten Classen zählen, unzugänglich sind, weil sie an metaphysischen Begriffen hängen, mit denen nur sehr Wenige ernstlich sich beschäftigen können und mögen. Die einzige Art von speculativer Argumentation, die auch den gemeinsten Menschenverstand anspricht, wenn von göttlichen Dingen die Rede ist, ist die physiko-theologische. Aber wir haben gesehen (§. 26.), wie leicht auch diese Argumentation durch Gegengründe entkräftet werden kann, wenn man die religiöse Ueberzeugung auf theoretisch-bündige Schlüsse gründen will. Das große Verdienst, das die Religionsphilosophie um die allgemeine, nicht bloß den philosophirenden Köpfen angehörende Aufklärung sich

sich erwerben kann und soll, besteht darin, daß sie den falschen Vorstellungen von Gott und göttlichen Dingen entgegenwirkt, indem sie den wahren Begriff vom Göttlichen erläutert; denn die Resultate dieser philosophischen Aufklärung können und sollen allerdings auch an den Volksglauben sich anschließen. Aber wenn es auch ein Mal einem philosophirenden Kopfe gelingen sollte, einen theoretischen Beweis des Daseyns Gottes aufzufinden, so würde auch dieser Beweis an metaphysische Begriffe angeknüpft werden müssen, also dem Verstande der meisten Menschen eben so unverständlich seyn, wie die älteren ontologischen und kosmologischen und andre metaphysisch-theologische Argumentationen. Mit einem bloß moralischen Beweise des Daseyns Gottes ist aber unter dem Volke noch weniger, als in den Schulen der Philosophen (vergl. §. 27 ff.), ausgerichtet, weil die Lehre, daß man bloß um der Sittlichkeit willen an einen Gott glauben müsse, an den man übrigens gar keine vernünftigen Gründe zu glauben hat, den gemeinen Menschenverstand noch mehr befremden muß, als den philosophirenden Kopf, der sich nicht schon zu dieser Lehre bekennt. Um so mehr muß der Philosoph, der an den Gott der reinen Vernunft glaubt, die Einrichtungen bewundern, die dieser Gott getroffen hat, sich so vielen Millionen Menschen ver-

nehmlich zu machen, die von Philosophie nichts wissen. Aber das Merkwürdigste bei dieser bewundernswürdigen Verbreitung des Glaubens an den wahren Gott ist, daß selbst der Aberglaube ein Mittel werden mußte, so viele Menschen, die von Philosophie nichts wissen, auf den Punkt zu führen, wo die Religion nach dem Princip des reinen Theismus im menschlichen Geiste anfängt. Noch mehr. Die Erfahrung hat längst bewiesen, daß mit dem Aberglauben auch die wahre Religion gewöhnlich dahin schwindet, wenn der Verstand der Volksaufklärer unbesonnen und ohne die nöthige Erwägung der Schwächen der menschlichen Natur an dem religiösen Volksglauben rüttelt. Anstatt diese Art von Aufklärerei zu befördern, soll also die Philosophie, nicht dem Aberglauben schmeicheln, aber ihn überall, wo er nicht fanatisch und den Begriffen von wahrer Sittlichkeit widerstreitend ist, um des Interesse der wahren Religion selbst willen mit der schonenden Vorsicht und Umsicht berühren, deren er bedarf, um nicht dem Unglauben zu weichen.

Verzeichniß einiger in meinem Verlage erschienenen Bücher, welche auch in allen guten Buchhandlungen Deutschlands zu haben sind.

J. Beckmann Vorrath kleiner Anmerkungen über mancherley gelehrte Gegenstände. Erstes bis Drittes Stück. 8. 1795—1806. 1 Rthlr. 18 Ggr.

—— —— Litteratur der älteren Reisebeschreibungen. Nachrichten von ihren Verfassern, von ihrem Inhalte, von ihren Ausgaben und Uebersetzungen. Nebst eingestreueten Anmerkungen über mancherley gelehrte Gegenstände. Zwey Bände. gr. 8. 1807—1810. 5 Rthlr. 8 Ggr.

F. Bouterwek Geschichte der Poesie und Beredsamkeit seit dem Ende des dreizehnten Jahrhunderts. Zwölf Bände. gr. 8. 1801—1819. 20 Rthlr. 12 Ggr.

—— —— Lehrbuch der philosophischen Vorkenntnisse. Zweite verbesserte Auflage. gr. 8. 1820. 18 Ggr.

—— —— Kleine Schriften, philosophischen, ästhetischen und litterarischen Inhalts. Erster Band. gr. 8. 1818. 1 Rthlr. 12 Ggr.

E. Brandes Ueber den gegenwärtigen Zustand der Universität Göttingen. 8. 1802. 1 Rthlr. 8 Ggr.

J. G. Buhle Lehrbuch des Naturrechts. 8. 1798. 1 Rthlr.

—— —— Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften. Sechs Bände. gr. 8. 1800—1805. 17 Rthlr. 12 Ggr.

—— —— Ueber den Ursprung und die vornehmsten Schicksale der Orden der Rosenkreuzer und Freymaurer. Eine historisch kritische Untersuchung. 8. 1804. 1 Rthlr. 8 Ggr.

J. G. Eichhorn Allgemeine Geschichte der Cultur und Litteratur des neueren Europa. Erster Band, und Zweyten Bandes Erste Abtheilung. gr. 8. 1796. 1799. 3 Rthlr. 14 Ggr.

—— —— Die französische Revolution in einer historischen Uebersicht. Erster und Zweyter Band. 8. 1797. 2 Rthlr. 4 Ggr.

J.

J. G. Eichhorn Weltgeschichte. Erster Theil, und Zweyten Theils Erster und Zweyter Band. Dritte verbesserte Ausgabe. gr. 8. 1817. 7 Rthlr. 12 Ggr. Zweyten Theils Dritter und Vierter Band. gr. 8. 1814. 4 Rthlr. 12 Ggr.

J. D. Fiorillo Geschichte der zeichnenden Künste von ihrer Wiederauflebung bis auf die neuesten Zeiten. Erster bis Fünfter Band. gr. 8. 1798—1808. 13 Rthlr. 12 Ggr.

J. C. Fischer Geschichte der Physik seit der Wiederherstellung der Künste und Wissenschaften bis auf die neuesten Zeiten. Acht Bände. Mit Kupfern. gr. 8. 1801—1808. 24 Rthlr. 4 Ggr.

J. Gruner Versuch über Strafen. In vorzüglicher Hinsicht auf Todes- und Gefängnisstrafen. Nebst einer, aus dem Englischen angehängten Nachricht über die Strafgesetze und Gefängnisse Pensylvaniens. 8. 1799. 10 Ggr.

J. F. L. Hausmann Reise durch Skandinavien in den Jahren 1806 und 1807. Fünf Theile. Mit Kupfern. gr. 8. 1811—18. 9 Rthlr. 8 Ggr.

A. H. L. Heeren Geschichte des Studiums der classischen Litteratur seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften. Mit einer Einleitung, welche die Geschichte der Werke der Classiker im Mittelalter enthält. Erster und Zweiter Band. gr. 8. 1797. 1801. 2 Rthlr. 4 Ggr.

—— —— Handbuch der Geschichte der Staaten des Alterthums, mit besonderer Rücksicht auf ihre Verfassungen, ihren Handel und ihre Colonien. Dritte verbesserte Auflage. gr. 8. 1817. 2 Rthlr. 12 Ggr.

—— —— Kleine historische Schriften. Erster bis Dritter Theil. 8. 1803—1808. 3 Rthlr. 20 Ggr.

Der Dritte Theil auch unter dem Titel: Versuch einer Entwickelung der Folgen der Kreuzzüge für Europa. Eine vom Nationalinstitut von Frankreich gekrönte Preisschrift. 8. 1808. 1 Rthlr. 12 Ggr.

—— —— Handbuch der Geschichte des Europäischen Staatensystems und seiner Colonien, von seiner Bildung seit der Entdeckung beyder Indien bis zu seiner Wiederherstellung